سلسلة النصوص الفلسفية

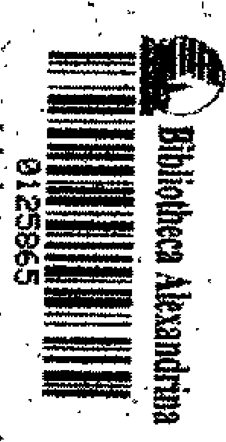
١٦

كارل ياسبرز

تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية

نقله إلى العربية وقدّم له

الدكتور عبدالغفار مكاوى



دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهرانى - الفجالة

ت ٩٠٤٦٩٦ القاهرة

تاريخ الفلسفة
بنظرة عالمية

سلسلة النصوص الفلسفية

١٦

كارل ياسبرز

تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية

نقله إلى العربية وقدّم له

الدكتور عبدالغفار مكاوى

١٩٩٤

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهرانى - الفجالة

ت ٩٠٤٦٩٦ القاهرة



تقديم

لا تُذكر فلسفة الوجود إلا ويُذكر معها كارل ياسبرز (١٨٨٣ ـ ١٩٦٩) ومعه مارتن هَيْدجَرْ بوجه خاص (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦)، على الرغم من الإختلافات العميقة بينهما . ولا يذكر ياسبرز إلا وتتذكر معه كلمات صارت أشبه بعلامات الطريق إلى فلسفته، وجرت على أقلام المثقفين وألسنتهم : الوجود الذاتي الحميم ؛ التواصل ؛ الشامل ؛ شفرات الوجود ؛ المواقف الحدِّية .. إلخ .

وإذا كان التعريف بفلسفة خصبة مؤثرة، كانت ما وتزال رسالة روحية إلى الإنسان، أمراً بالغ الصعوبة فى مثل هذا التمهيد القصير، فسوف أحاول تقديم فكرة موجزة عنها وعن هذا النص المهم الذى كان آخر ما خطته يد الفيلسوف ...

ولد كارل ياسبرز سنة ١٨٨٣ فى شمال ألمانيا فى مدينة أولدينبورج بالقرب من شاطئ بحر الشمال . ويبدو أن بيئة الشمال المفتوحة، وبحره الممتدٌ بغير حدود، قد أثرا على فكره وحياته، وانعكسا على عقله حركةً لا نهائية، وأفقاً شاسعاً متلألئا بالأضواء، وتفتحاً على كل الأبعاد والجهات والثقافات، وومضات وبروقاً ساطعة هى أشبه بوصايا ورسائل مفتوحة إلى

البشر المعاصرين، مفعمة بالحكمة والإحساس بالمسئولية والتعاطف والقلق على مستقبلهم في عصر تتهدده أخطار التعصب المذهبي والحرب النووية .

بدأ ياسبرز حياته بدراسة الطب، مدفوعاً من ناحية بمجالدة مرض رئوي مستعص، والحرص على استنقاذ أقصى طاقة ممكنة من جسده الضعيف ؛ ومن ناحية أخرى بإرضاء حاجة فلسفية إلى تدريب عقله على المنهج العلمي الدقيق، ومعرفة حدود الفكر التجريبي . وأتاحت له دراسة الطب أن يتعمق مشكلات الطب النفسي، ويقرن منهج البحث العلمي والفسيولوجي بمنهج التفهم الحدسي والكلي للأمراض النفسية والذهنية، فكانت ثمرة ذلك كتابه «علم النفس المرضي العام» (١٩١٣)، الذي أتبعه بكتابه «سيكلوجية وجهات النظر العالمية» (١٩١٩)، الذي يعد إسهاما مهماً في نظرية الحياة النفسية السوِّية، ومدخلا إلى الفلسفة على السواء، بجانب بحثيه الرائدين عن «ستريندبرج» و«ڤان جوخ»، اللذين اتخذ منهما نموذجين لما سماه «إضاءة الوجود الكلي للإنسان» .

وفي سنة ١٩٢١ عُيِّن ياسبرز أستاذا للفلسفة في جامعة هيدلبرج، فأقبل على مهام التعليم بما عرف عنه طوال حياته من جدية وشعور بالمسئولية، حتى عجمت جحافل النازية السوداء على السلطة فعزل من منصبه في سنة ١٩٣٧ . وفي هذه الآونة من حياته كان أهم من تأثر بهم من الفلاسفة هم كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) وكيركجارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥)، كما كان أهم شركائه في الحوار من معاصريه ماكس ڤيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠) ومارتن هَيدْجر . وفي هذه المرحلة أيضا أتمَّ أعظم كتبه :«فلسفة» (١٩٣٢) و«الموقف الروحي للعصر» (١٩٣١) و«العقل والوجود» (١٩٣٥)، فضلا عن كتابيه عن «نيتشه» و«ديكارت» (١٩٣٢و ١٩٣٧)، و«فلسفة الوجود» (١٩٣٨) الذي

منع النازيون نشره . ثم توالى إنتاجه بعد إنتهاء الحرب العالمية الثانية، التي لطخت الضمير الألماني بالذنب والإثم، فاتسم جانب كبير منه بالاهتمام بالقضايا السياسية والقومية (مسألة الذنب، فكرة الجامعة، القنبلة الذرية ومستقبل الإنسان، الحرية وإعادة توحيد ألمانيا)، بالإضافة إلى إنتاجه الفلسفي الخاص (عن الحقيقة ؛ الإيمان الفلسفي ؛ المدخل إلى الفلسفة ؛ شيلنج ؛ الفلاسفة العظام، خطب ومقالات فلسفية) .

ويبقى أعظم كتب ياسبرز وأشملها هو كتابه «فلسفة» بأجزائه الثلاثة . فهو في الجزء الأول الذي جعل عنوانه «التوجه في العالم» يحمل حملة شعواء على العلم وموضوعيته المزعومة، وكأنما هو أصلح وسيلة للكشف عن حقيقة العالم . ولهذا يسوق حجتين لتأييد هجومه : فالمعرفة العلمية بالطبيعة لا يمكن أن تكتمل في صورة كونية تامة ؛ لأن نتائج البحث العلمي تتولد عنها مشكلات جديدة وأساليب جديدة لمواجهة هذه المشكلات، كما أنَّ المناهج العلمية من الكثرة والتعدد بحيث لا يمكن أن تُردَّ إلى منهج واحد موحَّد، بل إن مجرد الوعي بأن العلم نفسه عملية تركيب وتحليل لا ينتهيان يشير إشارة كافية إلى أن الحياة العقلية والعلمية لا يمكن أن يحيط بها البحث التجريبي والعلمي نفسه . ولذلك فإن ياسبرز لا يحاول النظر في «ماهية» هذه الحياة العقلية كما تجدها في التراث الميتافيزيقي العريق، وإنما ينظر إليها من منظور «عملي» على نحو ما فعل كانط . وهذا مضمون الجزء الثاني الذي آثر أن يجعل عنوانه «إضاءة الوجود» لا «نظرية العقل» .

وقبل أن ننتقل إلى هذا الجزء الثاني لابدَّ من التوقف لحظة نشير فيها إلى موقف فلاسفة الوجود بوجه عام من العلم بمعناه النظري الدقيق، أو بتطبيقاته التقنية، وتفرقتهم الحاسمة بينه وبين التفلسف بوصفه فعلاً باطنيا

وتجربة وممارسة شخصية قبل كل شئ . فتأملاتهم عن الوجود الإنساني تقوم في معظم الأحيان على افتراض ميتافيزيقي صريح أو مضمر بأن الوجود في الواقع وجودان أو له على الأقل بعدان مختلفان: فهنالك الوجود الذاتي الحميم أو الحقيقي الأصيل من ناحية ؛ والوجود العلمي غير الأصيل من ناحية أخرى ؛ الأول يشارك فيه الإنسان بوصفه وجودا قوامه التحقق والمعاناة والتجربة الباطنة؛ وهو وجود يفلت من البحث الموضوعي بمناهجه العقلية والتجريبية، وتعبر عنه عبارة ياسبرز : « إن الإنسان في الأساس لأكثر مما يمكنه أن يعرف عن نفسه[1]، كما تدل عليه عبارة أخرى «لجابرييل مارسيل» (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣) وردت في يومياته الميتافيزيقية : «إنني على الدوام وفي كل الأحوال لأكثر من مجموع الصفات التي يمكن أن يخلعها عليّ أي بحث أقوم به لنفسي أو يتولاه غيري عني» . ولهذا يكرر فلاسفة الوجود أنه لا سبيل للإفصاح المباشر عن هذا الوجود المستتر الحميم، ولكننا نحياه ونتصل به في لحظات نادرة من حياتنا الباطنة التي تجاوز تفسيرات العقل ومناهج التجريب العلمي . ولا عجب بعد ذلك أن يصفوه أوصافاً مختلفة تدل على عدم قابليته للتحديد أو على عجزهم عن تحديده، كالوجود الأصيل (هيدجر)، والوجود الذاتي أو العلو (ياسبرز)، والسر (مارسيل)، والأنت الأبدي (مارتن بوبر وإمانويل ليفيناس) . ولا عجب أيضا أن يقللوا من شأن العلم الدقيق ومناهجه، أو على الأقل من قدرته على النفاذ إلى حقيقة ذلك الوجود الصميم، وأن يتابعوا «كيركجارد» في تأكيده المستمر «بأن الحقائق والمبادئ العلمية التي تلزم العقل بتصديقها (لأنها ضرورية وعامة الصدق) لا تلزمني ولا تهزني بما أنا وجود فردي وحيد، ولا تجيب عن أسئلتي القلقة عن حقيقتي ومصيري[2] .

ونعود إلى مضمون الجزء الثاني من كتاب «فلسفة» فنقول إنه يدور حول الوعي بوجودى الحاضر والماضى بما أنا كائن حرّ يحيا فى ظل الحقيقة والكرامة، بحيث أتمكن من تحقيق هذا الوجود وتحمل مسئوليته . ليس ثمة معايير موضوعية جاهزة لهذا التحقق، ولا سبيل لالتماس العون من التراث المأثور ولا من أى سلطة ميتافيزيقية أو دينية لا يعترف بها الفيلسوف . والسبيل الأوحد هو أن يجرب الفرد تلك المواقف الأساسية النادرة، التى يسميها «المواقف الحدِّية» فتوقظ فيه حقيقته الباطنة التى هى قانون حريته، هنالك يمرّ بتجارب تكشف عن تناهيه، من أهمها تجربة «التواصل» التى «كتب عنها ياسبرز صفحات خالدة (يطلُّ من خلالها ذلك الوجه الطيب الحنون لرفيقة دربه «جيرترود»، التى رعت جسده العليل وأسندت رأسه المتعب على صدرها طوال العمر) .ففى التواصل يشعر الفرد بأن إنساناً يحبه حباً يفرض عليه الولاء والصدق نحو نفسه ونحو محبوبه، كما يستشعر حرية النهوض بمسئوليته تجاه نفسه وتجاه شريكه . وفى هذا الموقف الذى يعدُّ إمكانية أساسية لتحقيق وجوده الحقيقى، لا يتصل فهم بفهم، ولا عقل بعقل، بل وجود حميم بوجود آخر حميم، «فيه تتحقق كل حقيقة أخرى، وفيه وحده أكون أنا نفسي، بحيث لا أحيا مجرد حياة، وإنما أحقق حياتى». أما التجربة الأخرى فهى تجربة «المواقف الحدِّية» التى قدمها ياسبرز لأول مرة فى كتابه «وجهات النظر العالمية» ، الذى صدر فى سنة ١٩١٩) . فى هذه المواقف التى يعانى فيها الإنسان تجارب العذاب، والشعور بالذنب، والإخفاق، وفَقْد الأعزاء، ووطأة الصدفة المباغتة، وضياع الثقة بالعالم- يحسُّ أنه يصطدم بجدار لا منقذ منه ولا سبيل إلى تخطيه، ويتبين عجزه عن مواجهته بكل ما لديه من قوة عقلية وقدرات علمية . قد يتمكن منه الإحساس

بالإخفاق ويهزمه في النهاية، وذلك إذا تهرب منه بالمسكّنات والحلول الوهمية، وعجز عن مواجهته بأمانة، وتقبله في صمت، بوصفه الحدّ النهائي لوجوده ؛ هذا الحدّ الذي يكشف له عن «الآخر» الذي يستعصى على التحديد والتفسير : «فحقيقة الإخفاق هي التي تؤسس حقيقة الإنسان».

غير أن الجرح الذي يؤلم هو نفسه الجرح الذي يشفي، «وداوني بالتي كانت هي الداء» تصدق في هذه الحالة أكثر مما تصدق في حالة السكر والنشوة كما تصورها وعبر عنها أبونواس ؛ فالإخفاق الذي يهزُّ الإنسان من جذوره يمكن من ناحية أخرى أن يهديه إلى طريق وجوده، ويساعده على أن يكون «هو ذاته»، ويكتشف في داخله البعد الباطن الذي كان خافياً عليه، والذي تحيا عليه الحرية والحكمة والأصالة . هذا البعد هو الذي يسميه بكلمة «العلو» الغامضة المراوغة ؛ لأنه هو الإمكان الذي يتخطى آفاق جميع الإمكانات الأخرى .

حول هذا «العلوّ» أو «التعالي» (الترانسندنس) [٣] يدور الجزء الثالث الذي جعل عنوانه «ميتافيزيقا»،كما تدور فلسفة ياسبرز بأسرها . فالوعي بالعلو وعي وجودي من كل ناحية . والذي ينخرط في «الموقف الحدّي» يعلو فوق الحدّ ويتوق إلى العثور على أساس يقيم عليه حياته، ويشعر بأن حريته ليست مجرد مصادرة أولية أو مطلب أساسي، وإنما هي تجربة بالوجود غير المحدود الذي يصفه بالعلو . وهي تجربة مختلفة كل الإختلاف عن التجارب التي تحدث عنها في العلم التجريبي أو في الحياة اليومية ويمكننا أن نكرر ـا بإرادتنا، لأنها مرتبطة «بحدّية» وجودنا الحميم واستعصائه على «التدعضيع» أو التجسّد في موضوع . لهذا تتخذ طابع الإعتماد أو الإيمان، أي التصميم على إمكان تشكيل حياتنا تشكيلاً عقلياً على الرغم من تناهينا

المؤكد أو في مواجهته . وتجربة العلو التى يقصدها ياسبرز يمكن أيضاً أن تفصح عن نفسها فى صور مختلفة مما ندركه ونلقاه فى العلم الطبيعى . غير أن هذه الصور لن تكون أكثر من «شفرات» ملتبسة متعددة المعانى، ليس بينها وبين ما تشير إليه علاقة ضرورية، ولا يستطيع أن يقرأها ويفك رموزها إلا من خَبَر التجربة نفسها، فضلا عن أن هذه التجربة ـ كما سبق القول ـ مما يستحيل تحديده أو تسميته أو جعله موضوعا للتناول . إنها من الندرة والمفارقة بحيث لا تتفق للإنسان إلا فى لحظات ومواقف استثنائية تضيء وجوده، وتقربه من معناه وحقيقته وحريته، وربما لا تتفق له على الإطلاق فى حياة تستهلكها الألوان المألوفة من خداع الذات .

ولما كان تاريخ الفلسفة هو الميدان الزاخر بتجارب الحقيقة من كل العصور والحضارات، الغنى بصور التواصل مع العالى والشامل، وبالنماذج البشرية التى سمت إلى ذراه أو لمست جذوره، فقد اهتم «ياسبرز» بتاريخ الفلسفة وبأعلامها الكبار منذ مرحلة اشتغاله بعلم النفس، وظل أقربهم إلى نفسه « كانط » « وكيركجارد» بجانب « نيتشه » و« ديكارت » و« هيجل » ـ كما سبق القول . ثم تجلى هذا الإهتمام فى كتابه الضخم الذى لم يصدر فى حياته غير الجزء الأول منه، وهو «الفلاسفة العظام»، كما ظهر واضحاً فى هذه الدراسة، أو هذا المشروع الذى تجده بين يديك عن كتابة تاريخ الفلسفة من وجهة نظر كلية وعالمية، وقد وجد فى أوراقه التى تركها بعد وفاته، وبلغت أكثر من عشرين ألف ورقة يعكف على ترتيبها ونشرها واحد من تلاميذه المقربين، سبق له أن كتب سيرة حياته وفكره . (٤)

يتناول ياسبرز الفلاسفة العظام من منظور عالمى واسع الأفق، يضمُ فلاسفة الغرب إلى جانب حكماء الشرق الأقصى ومصلحيه ومؤسسى

دياناته . والفلسفة من هذا المنظور هي مداكة العقل التي تأتينا منها نداء هؤلاء الكبار من كل العصور . والواقع أنه يؤرخ لهم من وجهة نظر تعلو على التاريخ بمعنى التتابع الزمني حقبة بعد حقبة، وتتأمل أفكارهم الحية وتستوعبها وتدربنا على استيعابها على أساس أنهم عاشوا في زمن فوق الزمن، وارتفعوا فوق أساليب وجودهم التاريخية وشروطها، وانفتحوا - بوصفهم نماذج من الوجود الإنساني الممكن - على العلو أو العالي، وشاركوا - كل على طريقته - في تلمس جذور الحقيقة الخالدة التي تتخطى حدود المكان والزمان واختلاف الآراء والمذاهب والأصول والغايات . ولهذا لا تعجب كثيرا إذا وجدناه يضع كونفوشيوس وبوذا وسقراط والسيد المسيح بوصفهم نماذج دالة على معنى التفلسف، بجانب أفلاطون والقديس أوغسطين وكانط بوصفهم المؤسسين والمطورين للتفلسف ؛ وأرسطو وتوماس الاكويني وهيجل الذين يعدهم حفظة التراث ومنظميه المبدعين ؛ وأنكسمندر وهيراقليطس وبارمنيدز وأفلوطين وأنسيلم وكوزانوس واسبينوزا ولاوتزو الصيني وناجارجونا الهندي من الميتافيزيقيين الذين تغذى تفكيرهم على الأصل وانبثق منه ؛ وهوبز وليبنتز من أصحاب العقول البناءة ؛ وأبيلار وديكارت وهيوم من أقطاب النفي الحاد والتشكك النافذ، وباسكال وليسينج وكيركجارد ونيتشه من الذين يؤثر أن يسميهم «الموقظين» العظام . (وطبيعي أن يغضب القارئ العربي ولا ينقد عجبه من تجاهل هذا الفيلسوف لعالم الإسلام وحضارته، وإغفاله لفلاسفة الإسلام وأئمته الكبار وصفوة مفكريه وعلمائه ؛ ولكن لعله لم يعرف عنهم ولا عن الحضارة الإسلامية شيئا يذكر، أو لم يكلف نفسه مشقة المعرفة لأسباب يصعب التكهن بها وتفسيرها ..) .

من الواضح أن مواطني «الجمهورية العقلية» العالمية التي تدعونا إلى شرف الانتماء إليها قد مارسوا التفلسف بمعناه الوجودي ومعاناته، وانعكس عليهم نور الوجود الكلي والحقيقة الشاملة، على الرغم من اختلاف ميادين نشاطهم التي توزعت بين الدين والأدب والفلسفة والتربية والعمل السياسي وحكمة الحياة - هؤلاء المفكرون الأصلاء يقفون هناك في الأفق اللانهائي المفتوح لكل التفسيرات الممكنة، يناودننا أن نشاركهم التفكير ويدعوننا لأن نصبح معاصرين لهم ويصبحوا معاصرين لنا، دون أن يضطر أحد منا إلى التخلي عن خصوصيته النابعة من تفرد ذاتيته وتراثه وتجربته بالوجود.

ويبدو أن مشروع كتابة تاريخ عالمي للفلسفة قد شغل ياسبرز منذ سنة ١٩٣٧ وأنه وهبه من جهده المتصل أكثر من ربع قرن، حتى أثمر ذلك الجزء الأول الذي تحدثنا عنه، بجانب هذا النص الذي كان - بقدر ما أعلم - هو آخر ما كتبه في حياته، استجابة لطلب المنظمة العالمية للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو). ولا شك أن مشروع كتابة تاريخ عالمي للفلسفة كان جزءا من مشروع أكبر منه وأقدم عن الدعوة إلى إنسانية جديدة. وربما بدأ التفكير فيه كما قلت بعد عزله من منصبه في الجامعة وخوضه محنة الحرب العالمية التي هزته كما هزت كثيرين غيره من مفكري العصر وعلمائه وأدبائه وشعرائه، فأخذوا يراجعون أصول الحضارة الغربية المهددة بالانهيار أو الانتحار، مشفقين على مستقبلها ومستقبل البشرية والكوكب الأرضي الصغير من سطوة «تتينها» العقلي والتقني، ومعترفين - بعد غرور مدمر واستعلاء طويل الأمد - بأن أوروبا لم تعد هي مركز العالم، ولا عادت حضارتها هي نموذج كل الحضارات.[٥]

تجلت آثار هذه «العالمية» في كتاب « ياسبرز» البديع عن أصل التاريخ وهدفه (١٩٤٩)، ثم في عروضه الضافية لتفكير الفلاسفة العظام من الغرب والشرق، الذين شاركوا في غرس الجذور المشتركة للحقيقة«الشاملة» وإلقاء الضوء على الوجود الإنساني العاقل الحرّ . وكما حدث فيما يطلق عليه اسم «الزمن المحوري» (من القرن الثامن إلى القرن الثاني قبل الميلاد) الذى بزغت فيه شموس الديانات والحضارات الكبرى فى الصين والهند وعند العبرانيين والإغريق، كذلك يتصور ياسبرز أن عصراً محورياً جديداً قد بدأ حقا وبدأت معه حضارة إنسانية وعالمية قادرة على وقف التطورات الخطيرة التى تورطت فيها المدنية التقنية الغربية، من تعصب للعلم الوضعى والتجريبى إلى الحد الذى أوشك معه أن يصبح خرافة جديدة، ومن نظم السيطرة والتسلط والاستبداد الفردي والشمولى فى الغرب والشرق (وخصوصا فى عالمنا الثالث الذى لم يكد الفيلسوف يتذكره أو يفكر فيه وكأنه لم يتطهر تماماً من رواسب مركزية أوروبية متمكنة ومن جماهيرية ضاعت معها ملامح الفردية الحرة العاقلة)، ولذلك كان تناوله للمؤسسين والبنائين العظام من العصور الماضية بمثابة العودة إلى النماذج الإنسانية التى اتصلت بالعلو أو حاولت القرب منه، كما كانت بمثابة إعداد مركب جديد يتمثل فى حضارة عالمية وإنسانية جديدة، لم يكف عن دعوة الضمائر إليها، على الرغم من ضياع صوته وخيبة أمله داخل بلاده وخارجها .

والفكرة المواجهة لهذا المشروع الذى سنطلع على ترجمته العربية هى أن تاريخ الفلسفة كل متكامل . فإذا اقتربنا منه لكى نبحثه تفتت إلى وحدات متعددة ومذاهب وأنظار متباينة . وكل وجهات النظر فى تفسير هذا التاريخ مقترحة وممكنة؛ ولكن المهم هو أن نختار وجهة النظر «الجوهرية» التى تبيّن

كيف جاءت الفلسفة إلى العالم عن طريق أفراد عاشوا في تاريخ معين لحضارة معينة وعصر معيَّن، «وحققوا» فلسفتهم بما هم أفراد وأشخاص فكروا في معاني ومضامين، وعاشوا قضايا وإشكالات ـ بذلك يصير تاريخ الفلسفة هو تاريخ اشكالات تحاوروا حولها، وطرحوا أسئلة وقدموا أجوبة عنها . إن كل مفكر من مواطني جمهورية العقل، التي تمثل الفلسفة، هو قبل كل شئ فرد متفرد، وشخصية متميزة لا تنوب عنها شخصية أخرى، وترتيبه في المجموع الكلي يخضع لمكانته ونوع تفكيره وأسلوب تحقيقه لفلسفته ومدى تأثيرها في العالم . وتفكيره يعكس الأصول والمنابع التي نهل منها، لغةً كانت أو أسطورة أو أدبا أو دينا أو فنا . وهو من ناحية أخرى ينعكس عليها ويؤثر فيها . ثم إن كل مفكر منهم له علاقة بغيره من المفكرين ؛ فهو يأخذ تفكيرهم ويستوعبه، ويتصارع معه، ويكتشف وعيه بالإشكالات الكبرى وصياغته الجديدة لها. بذلك يكون تاريخ الفلسفة هو تاريخ الحوار والتواصل في إطار ما يسميه ياسبرز «بالفلسفة الخالدة» التي تظل من خلال هذا التاريخ الكلي ـ المرتفع فوق التاريخ، والمهتم ـ مع ذلك ـ بكل التفصيلات التاريخية المحددة والممكنة ! ـ فلسفة معاصرة وحاضرة . وهكذا يسجل التاريخ الكلي ملحمة الوعي البشري في تطوره عَبْر التاريخ الحيّ للأفكار والمفكرين، في محاولة «لتفهم» صراعهم مع الحقيقة «من الباطن»، بعيداً عن كل نزعة مسبَّقة تدعي المذهبية، وإشراكنا نحن القراء في استيعاب الحق الشامل واكتشاف حقيقتنا وذاتيتنا وحريتنا وعلونا بالتواصل «الوجودي» الحميم معه . وهكذا يكون تاريخ الفلسفة نفسه طريقا مفتوحاً إلى التواصل العالمي والحضارة الإنسانية الجديدة، من خلال التواصل بين العقول الكبرى التي استمعت إلى دعاء الحقيقة، واستجابت لنداء العلُو، وشدَّتنا للاستماع

إليه والتحاور معه والتمرُّس عليه بالفكر الجاد، والتجربة الذاتية الحميمة، والفعل الإجتماعيّ والسياسي المسئول عن البشرية المتحنة المهدّدة في «قريتنا الصغيرة» التي نسميها الأرض .

* * * * * * * * * *

يكاد النص المنشور مع هذا التقديم أن يكون مرآة مصغّرة لفلسفة ياسبرز ؛ فهو يردد أصداء نداءاته الفكرية التي ألحَّ على توجيهها طوال حياته، ويركز في بؤرته أكثر الأشعة المتفرقة في معظم كتبه المشهورة (كالمدخل إلى الفلسفة، والموقف الروحي لعصرنا ، والعقل والوجود، والإيمان الفلسفي، والتمهيد الضافي لآخر كتبه الذي لم يقدَّر له أن يتمّه وهو الفلاسفة العظام) . وقبل أن ننظر في هذا النص بقدر ما يعكس الإتجاهات النقدية المعاصرة، أو بقدر ما تنعكس عليه بصورة مباشرة أو غير مباشرة، يحسُن بنا أن نقف قليلاً عند معنى «التفلسف» عنده، ثم نلخص أهم الأفكار التي يدور حولها النص ، وتتشابك فيها وحولها ظلال متباينة من وجهات نظر ومناهج متعددة (كالمنهج النفسيّ، والظاهريّ أو «الفينومينولوجي»، ومنهج الفهم والتفسير أو التأويل «الهيرمنيوطيقي» ...)

يمكننا مع الإعتذار عن التبسيط المخلّ! – أن نلخص تصور ياسبرز لمعنى «التفلسف» والغاية منه فيما يلي:

- أن نرى الواقع الحقيقي في منبعه الأصلي ؛

- أن ندرك هذا الواقع في مواقفنا الفكرية من أنفسنا وفي أفعالنا الباطنة؛

- أن ننفتح على «الشامل» بكل مداه (والشامل هو المصطلح الذي يؤثره الفيلسوف للدلالة على الأبدي والكليّ والحق والعلوّ - أو العالي - الذي لا

يمكن تحديده ولا الإحاطة به لأنه ليس موضوعا ولا موضوعياً ...)؛

- أن نبادر إلى «التواصل» الحق من إنسان إلى إنسان بنوع من الحوار الحميم أو التصارع الفكرى (الذى لا ينقلب إلى الإدانة والتصادم بل يقوم على التنافس المفعم بالحب) ؛

- أن ندعّم يقظة العقل فى صبر وإصرار إزاء الغرابة البالغة وفى مواجهة العجز والإخفاق (فالفلسفة لا تعطى، وكل ما تستطيعه هو أن توقظ، وتذكر، وتساعد على الضمان والإبقاء[٦]. أما ما نستطيعه نحن ويتوجب علينا النهوض به فهو التعلم من «الموقظين الكبار» فى كل العصور والحضارات، وإن كان ياسبرز نفسه قد حددهم فى أربعة لم يسعفه الوقت لتناولهم فى كتابه السابق الذكر عن الفلاسفة العظام، وهم باسكال وليسينج وكيركجور ونيتشه . . .)؛

- أن تكون الفلسفة هى «بؤرة التركيز» التى تجعل الإنسان يصبح هو نفسه بمشاركته فى الواقع مشاركة حرة .

ولما كانت الصياغة الواعية لحقيقة التفلسف وهدفه لا تكتمل أبداً فى صورة نهائية يمكن الإجماع عليها (كما هو الشأن مع الحقائق العلمية التى تظل ملزمة للعقل وعامة الصدق مالم تظهر أخرى تعدلها أو تنسخها) فلا بدَّ لكل منا أن يضطلع بها مرة أخرى، وأن يعدّها مهمة ومسئولية يتعين عليه أن يواجهها ويتحمل تبعاتها ما بقى إنساناً - لابد فى كل الأزمان من النظر إلى الفلسفة بوصفها كلا حياً، ذا حضور دائم، يتحقق فى تاريخها كله، وفى نصوص عظماء الفلاسفة التى يجب أن نتحاور معها«ونكابدها» ونتواصل معها تواصلا وجودياً حميماً حتى توقظ الحقيقة الشاملة الكامنة فينا وفى كل ما يحيط بنا . ذلك بأن كل قول فلسفى يكون بطبيعته ناقصاً إلى أبعد

حدّ، لأنه يطالب من يسمعه بأن يعمل على إكماله من وجوده الخاص، كما أن الفلسفات جميعاً تنطوي على فلسة واحدة خالدة لا يملكها أي إنسان، وإنما اتجهت إليها الجهود الجادة في كل زمان، وفي الشرق والغرب على السواء. ولا غنى لنا عن إقامة جهدنا الفلسفي على هذا الأساس، ولا عن المشاركة في هذا المسرح التاريخي الذي يتقارب فيه أفذاذ الفلاسفة ويتباعدون، ويتخاصمون ويتنافسون، فيما يشبه أن يكون جمهورية حكماء أو ملكوت عظماء يعلو ويرتفع فوق التاريخ.

والأفكار الأساسية الموجِّهة للنص الذي نحن بصدده لا تخرج عن الأفكار السابقة وإن زادتها تفصيلاً. وسوف نقتصر على عرضها بالقدر الذي يسمح لنا بمناقشتها في ضوء المناهج الجمالية والنقدية السابقة الذكر، راجين أن نوفق إلى تجربة النص من داخله بغيرأن تفرض عليه شيئا من عندنا، أو نقسره على الدخول في قالب غريب عليه، أو تسلّط عليه وجهة نظر أو حكما مسبقا يتعارض مع روحه العامة:

أ - إن كل مفكر من مواطني «جمهورية العقل» أو «ملكوت الحكمة» هو قبل كل شئ فرد متفرد، وشخصية متميزة، لا تنوب عنها شخصية أخرى، ولا يستعاض عنه بفرد سواه. وتفكيره يعكس الأصول والمنابع التي نهل منها، لغةً كانت أو أسطورة أو أدباً أو ديناً أو فناً أو علماً (بقدر ما تحدّ فروض العلم الأساسية أو حدوده النهائية على التفلسف)، كما ينعكس من ناحية أخرى عليها ويؤثر فيها. وكأن تاريخ الفلسفة (وربما استطعنا أن نضيف إليه تاريخ الأدب والفن والعلم بالمعنى الذي سبقت الإشارة إليه) هو تاريخ الحوار والتواصل بين أولئك المواطنين الأفراد وبيننا في إطار ما يمكن تسميته بالحقيقة الخالدة؛ وهي التي تظل خلال هذا التاريخ الكلي الشامل -

أو العالميّ – حقيقة معاصرة وحاضرة فيهم وفي كل من يعايش نصوصهم ويحاول القرب منهم ومن منابعهم الأصلية .

ب ـ إن دراسة هذا التاريخ الكليّ الحيّ في تطوره عبر تجارب المفكرين هي محاولة «لتفهم» صراعهم مع الحقيقة من الباطن، بعيداً عن كل نزعة مسبقة إلى «المذهبة» أو «الأدلجة»، كما هي محاولة لإشراكنا في إكتشاف الحقيقة من ناحية، والتبصر بحقيقة وجودنا وذاتيتنا وعلُونا بالتواصل الحميم معها من ناحية أخرى .

ج – كل مؤرخ للفلسفة (ونستطيع أيضاً أن نقول مؤقتا : وكل مؤرخ للأدب والفن) ينبغي أن يعرف نفسه معرفة واضحة ، بجانبمعرفة الكل الذي ينطلق منه . ومادامت الحقيقة الفلسفية ليست معرفة دقيقة وضرورية ملزمة للعقل، وإنما هي استيعاب باطني، ومحاولة تملك ذاتي أو شخصي خاص، فلابدّ أن يتغير وجهها ويتحول شكلها من عمل فلسفي (وأدبي وفني-) إلى آخر . ربما نسارع قائلين : إذن فلا شئ حق، إذ أن الحقيقة الفلسفية والفنية تتغير مع تغُير الإنسان وتطوره وتبدل شروطه وأحواله . ولكننا بهذا لن نجد شيئا مؤكداً، وسنقع حتماً في النسبية، ولن نعثر على الحقيقة في أي مكان . بيّد أننا قد نكشف أن المعرفة «الموضوعية» أو «المطلقة» موجودة بمعنى آخر على الدوام، وأن «الحقيقة» حاضرة في الشكل أو الثوب الذي تفرضه لحظتها التاريخية . ستكون مهمة المؤرخ والناقد في هذه الحالة هي «تفهم» كل شئ، والوعي بأن ما هو حق لا تقتصر حقيقته على عصر أو شخص معيّن، ولا تنحصر داخل حدود تاريخية ضيقة وعابرة، ولأن « مالايصدق على كل العصور والأزمان بصورة مطلقة وشاملة فليس من الحق في شئ» .

د – يمكن أن تعبر الفلسفة عن نفسها فى صورة نظام خاص مكتمل، يحمل الطابع الشخصى لصاحبه، ويدل على الأسلوب الأصيل للتحقق الفلسفى . وكل نظام من هذه الأنظمة يمثل نسقاً أو مجموعاً حياً متماسكاً لا يمكن تخطيه ؛ إذ يبقى قيمة متفردة نسيج وحدها، لأنها تكمن فى صميم الكل وتعبر عن «الفلسفة الخالدة» تعبيرها عن الحقيقة الخالدة التى لا يستحوذ عليها أحد، ومع ذلك تظل «حاضرة» على الدوام ولا تتحدد - كما قلنا - بأى أسلوب أو منهج أو مذهب ولا تتغلق فيه، لأنها تظل كذلك واحدة متغلغلة فى أعماق كل شئ . لقد تجلت فى أشكال تاريخية متعددة؛ وكان كل شكل منها بالنسبة لصاحبه كلياً وحقيقياً، ولم يزل كذلك بالنسبة إلينا ، دون أن يلزم عن هذا أن نضطر للالتزام به أو نقيد وجودنا به، اللهم إلا بقدر ما يكشف عن «الشامل» أو «العالى» الذى نتطلع إليه جميعاً، ويحاول كل منا أن يجريه تجربته الخاصة به، وأن يضيئه بعقله بقدر ما يستطيع .

هـ - يمكننا من الناحية الصورية أو الشكلية أن نقارن بين تاريخ الفلسفة – بالمعنى الذى شرحناه فى الفقرة السابقة - وتاريخ الأدب والفن . فالفلسفة والفن يشتركان فى كونهما حقائق كلية باقية فى كل زمان، تصدق قيمته بهذه الصفة الكلية أو لا تصدق على الإطلاق . وكل فيلسوف وفنان عظيم يطمح إلى الكل ويسعى لتحقيقه فى صورة كلية، مهما تكن هذه الصورة جزئية أو غامضة أو متهافتة . وكلما تفتح الكل واكتمل واتضح، وجدنا أنفسنا أمام عمل من أعمال الفلاسفة أو الفنانين العظام . وطبيعى أن كل فيلسوف أو فنان عظيم لا يمكنه - من حيث هو إنسان - أن ينفصل عن العمل الذى أبدعه . فالشامل أو الحق الخالد يتجلّى فى عمله ؛وهو لا يتجلى إلا فى صورة شخصية . ولهذا كان تاريخ الفلسفة وتاريخ الأدب والفن هو

تاريخ فلاسفة وأدباء عظام، قبل أن يكون تاريخ أفكار وقيم ونظم ومذاهب أثرت على الواقع التاريخي والإجتماعي، أو تأثرت به، ضمن شروط وسياقات معينة .

و – إن الحق الخالد أو الواقع الشامل لا يتحدد بشئ آخر؛ وهو يستعصى على الإحاطة به من أى مكان أو فى أى عمل على انفراد . ومع ذلك يمكننا أن نلمح حقيقته من المنبع الذى انبثق عنه كل ما اشتق منه وتفرع عنه . وهنا ينبغى علينا أن ننتبه إلى أمرين : تجربة المفكر أو الفنان بالواقع الحىّ الشامل وأسلوبه فى التعبير عنه (لاسيما إذا كانت تفصلنا عنه مسافة زمنية ومكانية شاسعة)، وواقع ما حققه وقيمته بالنسبة إلينا اليوم(هنا والآن) . وغنى عن الذكر أن «تفهم» تلك التجربة أمر لا ينفصل عن الشخص (أو الذات والوجود الحميم) الذى يحاول فهمها، ومدى قدرته على الإحساس بمعنى الواقع وإعادة تكوينه وإستحضاره . وفهمنا وتفسيرنا لهذا الواقع لا يمكن أن يحالفه التوفيق إلا بقدر ما يتجه الشامل الحاضر فينا نحو الشامل الحاضر فى التاريخ، المتجلى فى أشخاص المبدعين العظام وفى أعمالهم التى «تدعونا» لتحقيق وجودنا الحرّ المسئول، وتساعدنا على أن نكون نحن أنفسنا .

ز – هذا التفهم من خلال التواصل القائم على المحبة والتعاطف والجد والاحترام لا ينفى أنه صراع من نوع خاص لامن أجل القوة أو السيطرة أو إثبات التفوق أو غير ذلك من الصغائر التى يحرص عليها صغار النقاد والمفسرين البعيدين عن التواصل بمعناه الأصيل، بل من أجل الحقيقة الكلية المشتركة التى يكتشف فيها الطرفان نفسيهما ولاضير فى أن يتخذ

التواصل مع تفكير آخر، مختلف فى جذوره وشروطه وأنماطه عن تفكيرى، شكل الصراع والتساؤل، والاعتراض، والتفنيد، ولا أن يتبين لى أنه آخر وغريب عنى وعن واقعى التاريخى، بحيث يمتنع تداخل أفق مع أفق، واندماج ذات فى ذات، فالمهم هو أن أضع نفسى بقدر الطاقة فى موضع السؤال والسائل، وأن أنصت بأمانة لما يدور فى نفسه، وأتحسس ألوان «الشامل» وخيوطه فى نسيجه الخاص الذى استعصى علىّ، أو استعصيت عليه. ذلك أن تاريخيته الخاصة لا تقوم إلا على تاريخية الكل، ولا بدّ فى النهاية أن تستقر سكينة الحقيقة وصفاؤها فى هذا الصراع المتعاطف المحب .

٢ – هل يمكن أن نستشف من الأفكار السابقة بعض المناهج النقدية التى يحتمل أن يكون ياسبرز قد طبقها عن قصد فى هذه الدراسة و غيرها من دراساته، أو أفاد منها على الأقل بصورة غير مباشرة ؟ إن علينا الآن أن نتقدم خطوة نحو التحقق من ذلك . وأول ما يخطر على البال من حديثه المستمر عن العظمة وعظماء الفلاسفة «الأفراد»، أو عن بعض كبار الفنانين والأدباء توفر على دراسة شخصياتهم «المرضية»، أنه قد لجأ إلى المنهج النفسى . وينبغى علينا، قبل أن نؤكد هذا أو ننفيه، أن نثبت حقيقتين أساسيتين كان لهما تأثير لا ينكر على كتاباته :

أولا مما أنه قد تخصص فى بداية حياته فى الطب النفسى والعقلى، وكان من أوائل الذين شاركوا فى تأسيس ما يسمى اليوم علم النفس الوجودى، كما أنه انطلق منه فى اتجاهه بعد ذلك إلى فلسفة الوجود التى أصبح من أبرز أعلامها . ويكفى فى هذا المقام أن نذكر كتابيه المبكرين «علم

النفس المرضى العـام» (١٩١٣) و«علم نفس وجـهـات النظر إلى العـالم» (١٩١٩)، ثم كتـابه عن سـتـرندبرج وفان جوخ : مـحـاولة تحليل مرضى مع الإشارة إلى سويدنبورج وهلدرلين(٧) (١٩٢٢) وهو الكتاب الذى تتبع فيه «صـيـرورة» التكوين النفسى لسـتـرندبرج بوجـه خاص من خـلال كتـاباته المختلفة عن سيرته الذاتية، منذ أن بدأت وساوس الغيرة وجنون الاضطهاد فى التسلط عليه، كما تناول غيره من «الفصاميين»، وانعكاس مرضهم على شـخـصـيـتـهم ومـضـمـون ابداعـهم ونظرتهم للكون، أو على رؤاهـم الحـدسـيـة والصوفية الكاشفة، بجانب كتبه الأخرى عن ماكس فيبر (١٩٣٢ ونيتشه (١٩٣٦) وديكارت (١٩٣٧) ونيتشه والمسيحسة (١٩٤٧) وليوناردو فيلسوفاً (١٩٥٣) وشـيلنج (١٩٥٥) وعظمـاء الفـلاسـفـة (١٩٥٧) ونيـقـولا الكوزانى (١٩٦٤)-وهى كـتب لم تخل من النظر إلى وجـودهم المنفـرد بالأصـالة والحرية، أو تجاربهم المتميزة بالتمزق والخيبة والانكسار .

وثانية هذه الحقائق أن تأكيده المستمر لخصوصية تجارب الفلاسفة والفنانين والأدباء، مع حسبانها تجلياً تاريخياً للحقيقة الخالدة المتعالية على التـاريخ، دليل على تأثره بالمنهج أو المنحى النفسى بوجـه عـام، وانشـغـاله بالمواقف الحدّية ـ على حدّ تعـبيره المشـهور! ـ فى حـيـاة الإنسـان، كـالألم والعجز والإخفاق والموت وإدراك تناهى العالم .

وعلى الرغم من أن المنهج النفـسى فى نقـد الأدب والفن قـد تراجع فى العقود الأخيرة تراجعا شديد أمام زحف المناهج الجديدة، وأنه قد أثار الشك من حوله والهجوم عليه من أكثر من ناحية، فلا يمنع هذا من القول بالتأثير المتبـادل بين الأدب وعلم النفس . إن الإحـسـاسـات، والمشـاعـر، والأفكار،

والخيالات، والحالات، والمواقف النفسية، تراه ... مادة لا غنى عنها للأديب والشاعر والفنان، كما أن افتراض وجود «النفس» ضروري لإثبات استجابتها للأدب والفن والفكر (بالرغم من الارتياب في وجودها نفسه، منذ أن تشكك «هيوم» في وحدتها الجوهرية في ... والوضعيون التقليديون والجدد، واستبعدها السلوكيون من تسمية العلم نفسه ليصبح في رأيهم هو علم السلوك ! -) ومع أن حدود التأثير المتبادل الذي سبق ذكره غير واضحة، كما أن الحدود الفاصلة بين الأدب وعلم النفس غير واضحة أيضا، فإن العمليات الذهنية والمضامين الباطنية واقع لا شك فيه، كما أن هذا الواقع يدخل في أي لون من ألوان الأدب والفن، ويمكن أن يكون موضوعاً من موضوعات البحث النفسي، وأن تشهد عليه حياة الأدباء والفنانين وأعمالهم، وحياة بعض الفلاسفة والمفكرين على مرِّ العصور.

وإذا كانت كتابات ياسبرز عن بعض عظماء الفلسفة والفن والأدب توحي في ظاهرها بما يسمى بالسيرة النفسية، أو تقدم تحليلات علمية، وتطبق مناهج وأساليب وصفية وعلاجية معروفة في علم النفس المرضي والطب النفسي والعقلي، فلا يصح في الحقيقة أن نتسرع بإطلاق صفة «النفسي» عليها، أو نجعل من صاحبها «سيكولوجياً» نفسانيا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. وتتلخص حجتنا على هذا في الأمور التالية :

أ - كان انشغال ياسبرز بالطب النفسي والعقلي، ومشاركته في تأسيس علم النفس الوجودي تعبيراً عن اتجاهه الأساسي إلى النظر الكلي للإنسان بوصفه «شيئاً» أكثر بكثير مما يمكن أن تسفر عنه نتائج العلوم والبحوث الطبيعية والحيوية والطبية والاجتماعية والنفسية التي تتناوله أو تطبق عليه.

ومن ثم كان تحوله من الطب النفسي إلى الفلسفة تأكيداً لرغبته [illegible] في إضاءة الوجود الإنساني الحميم بالوعي الفلسفي . وإذا كان في بداية حياته قد اعتمد منهج التواصل الوجودي بين الطبيب والمريض، حتى ينير الأول وجود الأخير ويعيده إلى السواء والشفاء، فقد تلفع بعد ذلك بمسوح طبيب الأرواح والنطاسيّ لأمراض العصر، وظل التواصل عنده هو لب الوجود الإنساني وسبيله إلى سر الوجود الشامل وإلى تجربة الأفراد العظام لحقيقته الغامضة والنابضة مع ذلك بالحياة فينا وفي كل شئ . لذلك لم تكن العظمة الشخصية للفيلسوف أو الأديب والفنان، ولا كانت الأحوال المرضية والظواهر الاستثنائية عند بعض العظماء منهم، مجرد حالات يمكن ادراكها بوسائل علم النفس . فالإنسان دائماً أكثر مما يمكن أن نعرف عنه من الزوايا النفسية . والعظمة في الفرد صورة من عظمة الكلّ، وقيمتها لهذا السبب قيمة كلية . وإذا كانت وقائع حياة العظيم، وسلوكه في حياته ووسطه، وأعماله وسجيته، ومظاهر قلقة وتمزقه وشذوذه . إذا كانت كلها تصلح لأن تكون موضوعاً للبحث النفسي، فإن هذا البحث يهتم بدلالتها الميتافزيقية والوجودية لا بدلالتها « السيكلوجية » الخالصة [8] . ثم إن معنى العظمة يغيب عنا إذا لجأنا إلى البحث النفسي والاجتماعي ؛ فمن شأن «طراز الفكر في علم النفس والاجتماع أن يعشي البصر ويحجب العظمة عندما نعدّ ذاك الطراز مطلقاً . ذلك أن العظمة في نظر هذين العلمين تنحل إلى كيف، إلى خصائص، إلى ما تمكن مشاهدته موضوعياً وكمياً» (عظمة الفلسفة، ص ٤٨) .

ب – إذا كانت دراسات ياسبرز لبعض الظواهر والشخصيات المرضية التي أشرنا إليها تنتمي إلى الطب النفسي وعلم النفسي الوجودي، فقد

نشأت من السؤال عن حدود التفهم الممكن للوجود والإبداع الإنساني . ففي كل وجود فعلي، بما في ذلك الوجود العقلي، لحظة أو لحظات غامضة يمكن أن نصفها بأنها مستعصية على الفهم . وعندما يتعلق الأمر بالأمراض العقلية والنفسية، يمكن إخضاع الوجود الفعلي للتجريب والتحليل والمقارنة الدقيقة. غير أنه يظل محتفظا بقدر من الغموض الذي لا يسمح برؤيته والكشف عنه كشفا نهائياك لأنه آخر الأمر من لغز الوجود نفسه، أو من «شفرته» التي يحاول الوعي الفلسفي أن يضيئها ويحلَّ رموزها .

ومع كل الجهود العلمية والموضوعية التي تبذل للبحث في أمراض النفس والعقل وعلاجها، فلابد أن تنبع من الوجود الصميم أو الأصيل وتصبَّ فيه، ولابد أن تتجه من وراء الوقائع والمقارنات والتحليلات إلى إنارة هذا الوجود والاستبصار بألغازه وإمكاناته وحريته الأصيلة (المرجع السابق عن سترنديرج وڤان جوخ، ص ٥ ـ ٩) .

ج ـ يؤكد ياسبرز بصفة مستمرة أن الفكر الفلسفي بالمعنى الصحيح لا يمكن أن ينفصل عن شخص صاحبه، وإذا عزلناه بوصفه تعبيراً موضوعيا وحسب، لم يبق فكراً حقيقياً بالمعنى ذاته . وقد عرفنا من الصفحات السابقة أن الفلسفة الحقيقية تتركز حول شخصيات عظيمة وتنبثق وتتدفق منها، وأن اللغة التي كتبوا بها نصوصهم يمكن أن تفهم من حيث تعبيرها عن موجودات بشرية .

ومع ذلك فإن كثرة الفلاسفة وتنوع الفروق بينهم تمثل الفيلسوف الحقيقي الواحد، أو تعبر عن وحدة الحق التي تتمثل كذلك في تواصلهم جميعاً مع الحقيقة السرمدية الواحدة . إن المفكرين العظام يظهرون حقا في

التاريخ . ولكن جوهرهم ـ وهو أشبه بلغة الحقيقة ـ يفوق وجودهم الطبيعي والنفسي، وانتماءهم التاريخي، وأخص ما يخصهم هو معناهم فوق ـ التاريخي وهذا المفهوم لا يجعلنا ننفي التاريخ ولا علم النفس، وإنما يجعلنا نؤكد أن الشخصية العظيمة تعلو عليهما ؛ فمضمون الحقيقة الجوهرية يكمن في وحدة الزماني والسرمدي التي تتمثل في شخصية العظيم وإبداعه .

د ـ وأخيراً فقد يعاني الفيلسوف أو الفنان أو الأديب أمراضًا نفسية، وقد يكشف نسقه الفكري أو عمله الفني عن خصائص أو علامات وأحوال مرضية، غير أن هذه الخصائص والأحوال المرضية لا تفسر فكره أو عمله كما يزعم النقاد المتأثرون بالتحليل النفسي (وإن كان بعض النقاد قد استغل فكرة يونج عن النموذج الأولي وعن «النفس» Animaوالاتجاهات والوظائف والأنماط النفسية بطريقة ناجحة في تحليل إليوت وقصيدة كيتس الشهيرة «أنشودة العندليب» ويحتمل ـ في تقديري المتواضع ـ أن يكون ياسبرز قد تأثر بصورة مباشرة أو غير مباشرة«بيونج» في محاولته إيجاد ما يمكن أن يسمى بظاهريات النفس التي تتخطى الفردية الواقعية وتغوص في أعماق الوعي واللاوعي الجمعي المتأصل فيه (على نحو مشابه لما فعله باشلار في تفسيره للخيال الخلاق والصورة الشعرية) . وليس من المستبعد أن يكون قد تأثر كذلك بصورة مباشرة أو غير مباشرة بكتابات «دلتاي» و«هُسّرْل» وتلاميذهما ، وأن يكون قد أخذ عن الأول ما وصفه« بعلم نفس الفهم» أو التفهم للحياة الشعورية، وتجربتها ، والاندماج المتعاطف فيها ، ومحاولة تفسيرها ، وتأويل حوافزها ، وإمكاناتها من الباطن، وأن يكون قد تابع الثاني في هجومه الساحق على النزعة النفسية والبشرية في المنطق

والمعرفة، وفي محاولته جعل فلسفته فى الظاهريات (أو الفينومينولوجيا) نوعاً من علم النفس الخالص للوعي المحض الذى ترى الماهيات أو تعايَن فى مجاله الحيّ، ويبدأ منه وحده تأسيس كل مناطق الوجود والمعرفة والتقويم .

٣ ـ هل يعني كل ما ذكرناه الآن أن ياسبرز قد تأثر بالمنهج الظاهريّ ووليده الأحدث عهداً، وهو منهج التفسير(أو التأويل ـ الهرمنيوطيقا) الذى تطور إلى فلسفة شاملة عند بعض أقطابه، مثل جادامر وريكور وبولتو وبيتى ... إلخ ؟ وهل نجد لهما مكاناً لديه على الرغم من تحفظه إزاء المناهج بعامة، وخلوّ كتاباته من الإشارة الصريحة إليها ؟

يعلم القارئ أن «الظاهرية» تعد نفسها منهجاً معرفياً محايداً لوصف معطيات الوعي أو الشعور وتمحيصها بغية «الحَدس» بماهيات الظواهر التى تتجلى فيه، أو رؤيتها وعيان حقائقها ومعانيها عياناً حياً . وقد عرفَّها مؤسسها إدموند هُسَّرل(«١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) بأنها «عودة إلى التجربة»، وراح فى بداية عهدها يردد نداءه الشهير : «لنرجع إلى الأشياء نفسها» ! ولم يقتصر الأمر بعد ذلك على الوصف المباشر لظاهرات الشعور دون أحكام أو فروض مسبقة، إلى حدّ وضع العلم الطبيعي والعلم الوضعي «بين قوسين» أو تعليقهما (وهو ما يعرف عنده بمصطلح الإيبوخيه الذى استخدمه قدماء الشكاك الإغريق) بل تعداه إلى تحديد نسيج هذا العالم الحيّ الذى سميناه الشعور، بوصفه قطب الوعي العينيّ المباشر، الذى يتميز بأنه يتوجه إلى كل ما يعيه أو «يقصده» إليه (ومن ثم كانت القصدية هي بنيْته الأساسية) . ثم تطورت الظاهرية وتنوعت تطبيقاتها ومناهج الردّ فيها، وبلغت مرحلة مثالية متعالية، عجز كثير من تلاميذ هسرل عن ملاحقته فيها أو إقراره عليها. بَيْدَ

أن هدفها المزدوج قد بقى على كل حال كما حدّده مؤسسها على الصورة التالية :

أ - أن تكون الظاهرية علم نفس محض، موازيا للعلم الطبيعى، بحيث يميِّز النفسىَّ عن الطبيعى تمييزاً حاسماً (ولا ننسى أنه شنَّ حملة ساحقة على النزعة النفسية فى المعرفة والمنطق فلم تقم لها قائمة بعده!)

ب - وأن تكون منهجية كلية شاملة لإعادة بناء العلوم والمعارف بأسرها؛ أى فلسفة متعالية وعلم وجود عام (أنطولوجيا) مهمتها الكشف عن البنى الأساسية للشعور ذاته ومقولاته الدائمة التى تؤسس أو تكون مناطق الوجود ومجالات المعرفة ووحدات المعنى وماهيات الحقائق والمفاهيم ... إلخ، التى تظهر نفسها فى عالمه الحىّ ...

والحق أن أهداف «الظاهرية» ومناهجها تشترك فى أمور كثيرة مع أهداف الفن والأدب والشعر بوجه خاص، ومناهج فهمها وتفسيرها . فبقدر ما تكشف الظاهرية من خلال اللغة عن «كينونة» التجربة ونسيج العالم المعيش، يمكن - بغير تجاوز كبيرا ! - أن نصف مبحثها بأنه فى صميمه وفى روحه المتغلغلة فى الوجدان الباطن مبحث أدبى بوجه عام . بهذا توفق بين النزعة الوجودية الحميمة ووحدة التجربة وعدم قابليتها لأن تُرد إلى شئ عداها ؛ وبذلك أيضاً ترفض التحليل المنطقى الذى يمكن أن يهدد وحدة الشعور وتكاملة، على نحو ما يعبر «موريس ميرلو بونتى» (١٩٠٨ - ١٩٦١) : ليس العالم هو ما أفكر فيه، بل هو ما أعيشه وأحياه» .

ولعل هذا هو الذى حدا ببعض فلاسفة العصر - مثل هيدجر ١٨٨٩ - ١٩٧٦ وسارتر ١٩٠٥ - ١٩٨٠ وميرلو بونتى نفسه - إلى التعبير عن كثير

من حدوسهم وأنظارهم الفلسفية بلغة تقترب أحياناً من لغة الأدب والفن ، وأن يقيموها في أحيان أخرى على حدوس الأدباء والشعراء (مثل هيدجر في شروحه لشعر هلدرلين وريلكه وتراكل، وسارتر في تفسيره لشعر بودلير ولأعمال عدد كبير من أدباء العصر، ومثل غيرهما من النقاد الظاهريين الذين اهتموا بشعراء مثل مالارميه وريلكه ووالاس ستيفنز ورينيه شار وسواهم ممن أبدعوا عوالمهم الخيالية الخاصة) . إنهم يوحون إلينا بأن الأدب يمكن أن يكون أصدق شكل من أشكال التعبير الفلسفي؛ كما يمكن أن يتهل الفكر الفلسفي من ينابيع الشعر والفن، وأن يلجأ إلى الفن وإلى الشعر بوجه أخص، بوصف مصدراً أساسياً لمعرفة طبيعية الإدراك الحسي وغيره من ظواهر النشاط العقلي، كالخيال على سبيل المثال (٩) . والواقع أنه لا عجب في هذا كله ؛ فالأدب في النهاية وصف وتحليل لمعطيات الوعي؛ وكم قدم الشواهد على «اللاوعي» في صور لغوية واعية، وكم «علق» وجود العالم المكاني ـ الزماني أو وضعه بين قوسين (كما يقتضي منهج الردّ الذي توسعت فيه الظاهرية) ليحقق امتلاء التجربة وتدفقها . ولعل الشعراء أنفسهم أن يكونوا أكثر من تعمق هذا المنهج ـ الذي طبقته الظاهرية ـ كما سبق القول ـ بطريقة معرفية «وماهوية» قصدية لكي يتأملوا الأشياء والمعاني في الشعور المحض تأملا يتسم بالجدة والأصالة والنضارة ، ويوظفوا اللغة في سبيل استدعاء عالمهم وإبداع عالمهم الخيالي الذي لا يتعلق بعالم الوقائع بقدر ما يتعلق مباشرة بالشعور الخالص . ذلك لأن ـ شأنه في هذا شأن الفيلسوف الظاهريّ ـ ينطلق من التسليم بأولوية الشعور، وبأن الأشياء لا تفسر، وربما لا توجد أصلاً، إلا في علاقتها بالشعور الذي يتوجه إليها بطبيعته، أو يقصدها ـ كما سبق القول . ويكفي في هذا المجال المحدود أن

نورد عبارة مالارميه(١٨٤٨ - ١٨٩٢) التي توضح قدرة الشعور الخلاّق على تكوين عالمه الشعري من خلال اللغة الرمزية المصفّاة من كل أثر للشيئية إلى حدّ التماس مع العدم - : (أقول زهرة ! ومن داخل ذلك النسيان لأي مَعْلَم من المعالم التي يمكن أن يرتبط بها الصوت الذي نطقت به، تتصاعد بشكل موسيقي، وبفكرتها أو مثالها النقي الرقيق تلك الزهرة المفتقدة في كل باقات الزهور »

وحسبنا هذا المثل الواحد دليلا على استفادة نقاد الأدب والشعر من خصوصية عالم التجربة الشعورية الحيّ، ومن غناه وامتلائه وسعيه الدائب لكي يردّ إلينا « جسد العالم» كما يعبر عنه الشعر الذي لا يستمدّ وجوده - في نظرهم - إلا من الشعور وفي الشعور، لأنه ببساطة جزء منه ولا استقلال له عنه .

ولقد نبهنا النقد الظاهري إلى عدد من الحقائق التي يمكن إجمالها على النحو التالي :

أ - حسبان الخيال أو التخيل مصدراً للتحرر؛ فبقدر ما يجذبنا العالم الفني الخيالي للاستغراق فيه، نجده يساعدناكذلك على التحرر منه والشعور بنوع من الصفاء والسكينة الجمالية الخالصة . وهو بقدر ما يجعلنا نغوص في خصوصيته، يتيح لنا أن نجرب خصوصية شعورنا ووجودنا الباطني الحميم.

ب - حسبان العمل الفني والأدبي موضوعاً قصديا مستقلا، مع تأكيد أن تجربة هذا العمل نوع من التذوق أو التأمل يحقق إنسانيتنا ويزيدها عمقاً . ومن ثمّ لا يكون النقد الظاهري تقويماً، بقدر ما يكون تجليةً للتجربة الجمالية، وإشادة بثرائها .

ج ـ حسبان الاستجابة الجمالية والأدبية استجابة فعالة، أى عملية «وضع بين قوسين» يتخلى فيها الناقد والمتلقى عن كل افتراضاته وأحكامه المسبقة، بحيث يقصد إلى الموضوع الجمالى ذاته على نحو ما هو معطى له «بلحمه ودمه !» وبحيث يستغرق فيه، كما تقدم القول، وينفتح عليه، ويسلم نفسه كما يقضى بذلك مبدأ التفاعل بين الآفاق ، أو المشاركة بين الذوات ، الذى طالما أكدته الفلسفة الظاهرية . وكأننا نتعلم منها كيف نرى وكيف نقرأ كما ينبغى أن تكون الرؤية والقراءة، دون أى تحفظ عقلي، أو رغبة فى الاحتفاظ بحكم عقلى مستقل (وهو درس فى التواضع للمغرورين والمعذبين فى أرض الأدب والفكر والفن !) وعند ذلك نلتزم الالتزام المنشود من القارئ بما يقرأ، ونشعر شعوراً حدسيا مباشراً بشعورنا نحن بالموضوع الجمالى الذى استغرقنا حتى جعلنا نتخلى عن التعارض أو التضاد المعتاد فى المواقف الإدراكية بين شعورى أو وعيى من جهة والموضوعات الطبيعية المطروحة أمامه من جهة أخرى . وفى ذلك تكمن المفارقة التى نبّه إليها «دوفرين» إزاء التجربة الجمالية فهى استغراق عميق مصحوب بتحرر وجدانى، كما أنها تعبير عن وصف «باشلار» للخيال بأنه ضرب من التحويل الذى يحررنا من إحساسنا العادى بالواقع، لأن التجربة الجمالية عنده هى نوع من «الحلم» الذى تتم فيه حالة إستجابة يكون فيها الشعور شديد الاستغراق وشديد الانتباه فى وقت واحد؛ بل إن هذه التجربة ـ فى رأى باشلار ـ تجربة نموذجية أولية (على حد تعبير يونج المشهور)، أى عودة إلى الصور والبنى الأصلية للشعور؛ وهى بهذه المثابة نوع من تحقيق إنسانيتنا وتعميقها وإثرائها.

* * * * *

لننظر الآن في نص ياسبرز لنرى مدى تطبيقه للمنهج الظاهري في قراءته لنصوص الفلاسفة، وفي تأريخه للفلسفة من وجهة نظر عالمية . وأول سؤال يخطر على البال، هو هذا السؤال :

كيف يمكن لحواري مع الأموات أن يجعلهم أحياء ؟ وكيف يستطيع الاتصال بنصوصهم أن يلبسها ثوب الحياة ؟

والجواب في السؤال نفسه ؛ وهو جواب تمتزج فيه عناصر ظاهرية وتفسيرية في وقت واحد، لأنه كامن في الحوار معهم ومع نصوصهم ؛ فعندما أسأل يجيبني النص الذي لا يرد على من يمر عليه مرور الكرام . غير أن إجابة النص - أو أجوبته الممكنة ! - لن تصل إلى سمعي إلا إذا استطعت أن أسوِّغها بحسب المعنى القصدي الذي يضمره النص . وإذا لم يستجب هذا المعنى ظل الأموات صامتين . وعندما أستوعب المضمون الحقيقي وأتملكه بحق، يمكنني كذلك أن أفهم المعنى المختفي بين السطور أو تحتها ووراءها . ولن يتيسر هذا حتى تتفاعل أفكار المفكر «الميت» مع أفكاري، ويتداخل أفقه مع أفقي - كما يقول اليوم فيلسوف التفسير أو التأويل هانز جورج جادامر .

ومما يرجح هذا المنحى الظاهريّ أن ياسبرز يؤكد على الدوام الأسس التي يقوم عليها؛ إذا يفترض استبعاد أي أحكام مسبقة، بل يفترض وضع العالم الطبيعي والوضعي، لا معارفي السابقة وحدها، بين قوسين، قبل أن أحاول القرب مع النص واستكناه قصده ودلالته في حيدة تامة . ومعنى هذا أن من التبجح على الفيلسوف ونصوصه أن أعدَّ كلامه مجرد سلم أتصرف به وأمضي في اتباع درب لا يقودني إليه (عظمة الفلسفة، ص ١١٤) ، أو أن

أقحم عليه معنى لا ينطوى عليه، أو [illegible] في وجهة نظر مسبقة للعالم؛ شاء ذلك أم أبى؛ فمثل هذا السلوك لا يمكن أن يوصف من الناحية الأخلاقية إلا بانعدام الحياء.

الفلسفة إذن تجربة معيشة قبل كل شيء، هي تجربة الحقيقة التي تحياها الذات في تواصلها مع ذات أخرى - عَبْر رموز لغتها وعلاماتها ودلالاتها الممكنة - وفق إمكاناتها الوجودية الصميمة، ومادامت تجربة ذاتية تحدث في التاريخ، فلن يتم تفسيرها على الوجه الملائم إلا بمنهج ذاتي وتاريخي أيضا، وغنى عن الذكر أن هذا المنهج يقترب الآن أشدَّ الاقتراب من منهج التأويل (الهرمينوطيقا)، ويبتعد تدريجيا عن المنهج الظاهرى بمعناه الدقيق عند مؤسسه الأول الذى استنكر أن تدخل فيه عناصر الذاتية البشرية من أى سبيل، أو قل إنه يقترب من منهج تفسيرى انطلق من أساس ظاهرى، كما حدث مع كل أصحابه الذين تبنوه بصور وأشكال مختلفة (خصوصاً من هيدجر إلى جادامرْ وتابعيهما ...).

والحق أن التاريخ لم يغب عن عيني ياسبرز؛ فهو لم يتوقف عن التفكير في أصله وهدفه (كما ينطق بهذا كتابه المشهور بالعنوان نفسه ١٩٤٩، ١٩٦٣، وكتاباته المتأخرة عن مستقبل الإنسانية ومصيرها في مواجهة الخطر النووى المنذر بالإبادة والكارثة الجماعية)، وإذا كان التاريخ عنده هو قبل كل شيء تاريخ الأفراد العظام، فإننا لا نتصل بتراثه الماضي والحاضر لاشباع فضولنا للمعرفة، ولا لإثبات تميُّزنا بالعلم أو تفوقنا على الآخرين - كما يتصور بعض الصغار في بلادنا، من الأدعياء الاستعراضيين والمتخمين الجوف، الذين ارتفع ضجيج طبولهم واشتدّ سعارهم إلى

الشهرة الرخيصة والأضواء الكاذبة - بل لكي نوجد بعمق وصدق حين نتواصل مع وجود العظماء ومع الذين وجدوا أنفسهم في الحقيقة، ولكي نوقظ في أنفسنا ينابيع المسئولية والجِّد والإنسانية، ونؤكد حريتنا في أن نكون ونتأمل ونعمل في سبيل مستقبل نشارك في صنعه مع بقية «الأحياء» الذين ضمهم حضن الأرض منذ مئات السنين أو آلافها، أو من الذين مافتئوا يضطربون على ظهرها، ومن لا يتدبر وجوده على «خلفية» من آلاف السنين في عمر البشرية فلن يعرف ذاته؛ ولن يدرك الهدف من الماضي والحاضر والمستقبل. ومن ثَمَّ يصبح التاريخ والتراث وجوداً حيا يصل الأمس بالغد في لحظة سرمدية هي لحظة الفعل الحاضر وفي الحقيقة الشاملة العالية؛ لحظة الوعي الحر المسئول عن وجودها وعملها الدائب فينا وفي كل شيء وكل إنسان؛ فالتاريخ في النهاية هو مجلى هذه الحقيقة وسجل حضورها الحيّ؛ وما لم يتواصل وجودنا مع وجود أولئك الذين جسَّدوها فيه فلن نفهم شيئاً عن معنى الفلسفة ولا غير الفلسفة.

٤ – لعنا أن نكون قد رأينا من العرض السابق أن «ياسبرز» قد اقترب أشدَّ القرب من منهج الفهم والتأويل «الهرمنيوطيقي»، وإن لم يحرص نفسه على التصريح بذلك، ولا حرص أصحابه الذين تطور على أيديهم في السنوات الأخيرة على ضمه إلى صفوفهم أو الإشادة بدوره في صياغته وتطبيقه. إن قراءته لنصوص الفلاسفة وبعض الفنانين والأدباء تشهد على أنه ينظر فيها من الداخل ويحاول أن يتملك مضامينها الباقية بالتعاطف والحوار النقدي الحر معها، لا من وجهة نظر يفرضها عليها، ولا بمعيار مذهبي أو «شعاري» خارجي يدعي الصحة أو «الموضوعية» المطلقة (١٠).

ولا لانتقادها ومناظرتها وهدمها ـ فالنقد الحقيقى يفترض الحب . ويقوم على التفهم والكشف . وهو بعيد كل البعد عن كل شهوة رخيصة لاثبات التفوق والتحذلق، هذا التعاطف لا يمنع بطبيعة الحال من التصارع مع النصوص وإدراك حدودها وتناقضاتها وجوانب ضعفها وقصورها، ولا يتعارض مع تطبيق المناهج والأدوات العلمية بتحقيقها وتمحيص لغتها وبناءاتها ومستوياتها المختلفة، ووضعها فى سياقاتها التاريخية والاجتماعية والسياسية إلخ ؛ فكل ذلك يقوى من أواصر اتصالنا بها، ويوقظ معرفتنا بحدود وجودنا وإمكاناتها . وسواء استوعبنا مضامينها وتملكناها بحيث صارت شيئا خاصا بنا، أو رددناها وفندناها بوصفها «الآخر» المباين لحقيقتنا وغايتنا، فإن ذلك لن يقلل فى شئ من موقفنا المبدئى القائم على «تجربة» النص وإعادة استحضاره وإنتاجه ، وضرورة بذل كل الجهود الذاتية والموضوعية الممكنة للاندماج فيه والاتصال بحقيقته المحدودة بحدود النقص والتناهى والقصور البشرى .

وليست هنالك طريقة (أو وصفة !) معينة يمكن التوصية بها لتفسير نصّ معيَّن أو تأويله . فلا مفر من اختلاف التفسير باختلاف النصوص والمفسِّرين . صحيح أنه ينبغى علينا أن نلجأ إلى المقولات العامة، وأساليب البحث وقواعده « العلمية» المتفق عليها، ولكن المهمة الملحة هى تحقيق المشاركة فيها. والتواصل معها . وبغيرها يستحيل النقد الحقيقى كما يستحيل «التفلسف» الحقيقى (الذى أوصانا به كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) عندما كان يكرر قوله لتلاميذه : أنا لا أعلمكم الفلسفة ـ بمعنى تاريخ الآراء والأفكار والمذاهب ـ وإنما أعلمكم التفلسف . قفوا على أقدامكم ! فكروا

بأنفسكم . . .) ولا ننسى في هذا السياق أن نُقّاد فلسفة التأويل يأخذون عليها أنها لم تتوصل إلى مبادئ أو قواعد يمكن الإجماع عليها، ناسين هم أيضاً أنه لم يتوصل أحد حتى اليوم إلى مبادئ ثابتة أو قواعد مطلقة لا في الفلسفة ولا في النقد، وأن من الطبيعي أن تختلف المبادئ والقواعد - إذا صحّ استخدام هاتين الكلمتين - باختلاف المفسرين الذين تختلف قراءاتهم وتفسيراتهم للنص الواحد، دون أن يلزم عن ذلك بالضرورة أن نتهمهم بالذاتية والنسبية، وتنكُّب الموضوعية؛ لأن هذه المفاهيم نفسها بحاجة دائمة إلى التحديد والتوضيح، كما أن أصحاب فلسفة التأويل يؤكدون أن منهجهم ذاتي وتاريخي ونسبي، وأن الموضوعية «المطلقة» هنا شيء مستحيل ؛ ذلك بأن الفهم أو التأويل عملية دائرية تنصهر فيها الآفاق وتتداخل، أو تتنافر وتتباعد، فتحاول «ترجمة» الغريب والآخر الأجنبي عنها من موقفها الخاص لتزداد معرفة به . وهو على كل حال ليس عملية أفقية أحادية الاتجاه(وقد ألحّ على هذا فلاسفة التأويل، من هيدجر إلى جادامر وبولتو . . .) والمهم هو فتح أبواب الإمكانات المختلفة للقراءات المتعددة والممكنة للعمل الفكري أو الفني وللوجود الإنساني .

ربما جاز لنا في النهاية أن نعترض على النظر إلى الأعمال والتجارب الفلسفية والفنية بوصفها مجرد رموز أو بالأحرى شفرات تحتاج إلى الحلّ، لبيان دلالتها على العلو أو الحقيقة الشاملة كما يفهمها ياسبرز نفسه، أو كما يوحي إلينا بأنها مستعصية على الفهم . وسيكون من حقنا في هذه الحالة أن نأخذ عليه تقييده للمعاني الممكنة للرمز في معنى واحد، كذلك أن نقول إن هذا في نهاية المطاف تفسير أحادي لا يستقيم مع استقلال العمل

أو النص وخصوصية تركيبه وسياقه، ولا مع قابليته لتفسيرات وتأويلات متعددة، يمكن أن ينفتح عليها وأن تنفتح عليه، كما أن مختلف النصوص والأعمال ستصبح في هذه الحالة مجرد أمثلة أو نماذج لا تكتسب معناها وحقيقتها الخاصة إلا من حيث دلالتها على تلك الحقيقة الشاملة، أوبالأحرى من حيث تعبيرها عن فلسفة «ياسبرز» نفسه، التي تدور حولها دوران السواقي والأراجيح حول محور واحد، أو الأغاني والتنويعات على لحن لا يتغير وهذا ما يمكن أن يقال أيضا بمعان مختلفة عن تفسيرات فلاسفة كبار آخرين لنصوص غيرهم، مثل تفسيرات أرسطو قديماً، وهيجل حديثا، وهيدجر في عصرنا الحاضر، إذ يبرزون من تلك النصوص ما يؤكد فلسفاتهم هم ! ـ) كل هذا جائز ومشروع ولا يملك أحد أن يحرمنا حقنا في تفسيره تفسير» ياسبرز أو غيره، ولافي تقديم تفسير مختلف تحكمه عوامل تكوين ذاتيتنا ووجودنا التاريخي، وتأثير تجاربنااللغوية والثقافية والتراثية التي تضافرت على تشكيلهما؛ وانعكاس المقولات والأحكام والتصورات السائدة على معرفتنا وفهمنا ونقدنا، بل جنايتها في كثير من الأحيان على محاولاتنا في تفسير الأعمال والنصوص، وبخاصة ما ينتمي منها إلى عصر غير عصرنا، وإلى ثقافة وتاريخ وتراث وتقاليد مختلفة عن تلك التي كونتنا. صحيح أن التفسير الجوهري ـ إذا صح هذا التعبير! ـ ينطوي دائما على محاولة لمجاوزة النص نفسه إلى السؤال والإشكال الأساسي الذي بعث ذلك النص إلى الوجود. ومنهما حاولنا أن نفتح أفقنا على أفق النص والذات التي أبدعته، فلا بد أن يبقى تفسيرنا محدوداً بالحدود والعوامل التي سبق ذكرها، ولا مفرّ من أن يكون مختلفاً عن أي تفسير آخر لذات أخرى غير ذاتنا : فلا مجال هنا للحديث عن «موضوعية» مطلقة، نعلم اليوم أكثر من أي يوم مضى أنها مستحيلة ولا مناص من

الاعتراف بأننا نفهم دائماً من خلال أسلوبنا في الرؤية والوجود ؛ وهو أسلوب قد لا نعيه إلى حد كبير، ولا نستطيع في الوقت نفسه أن نعيش بدونه .

مهما يكن الأمر فإن تدخل التأمل الفلسفي (أو التأمل النقدي القائم بالضرورة على أسس فلسفية) ما يزال بنظرياته واتجاهاته الكثيرة التي تشغلنا اليوم - ولا حاجة بي لذكر أسمائها أو الجدل حولها - أقول إنه مايزال موضع السؤال والإشكال، ولم يفلح معظمها - كما أسلفت - في تقديم معايير مضمونة أو قواعد متفق عليها من الجميع (ربما لأننا ننسى أحياناً أن التفسير يقوم على الفهم والتذوق، ولابدّ أن يختلف كلاهما باختلاف النصوص والمتذوقين...) . ولو نجحت الفلسفة في تقديم أسس نظرية متينة للتمييز بين التفسير «العلمي» والفهم «الإنساني» - أو الذاتي التاريخي - (كما حاول فلاسفة الهرمنيوطيقا ومازالوا يحاولون دون أن يصلوا إلى مبادئ أو نتائج عامة الصدق، ربما لأسباب كامنة في فلسفتهم نفسها. .) أقول لو أمكن هذا ذات يوم في حدود معينة، لكان للفلسفة تأثير أكبر وأكثر فعالية على النقد الأدبي والفني -ولاشك عندي في أنها تسعى دائبة على الطريق إلى هذا التأسيس، كمايتبيّن من بحوث بعض المعاصرين (مثل رومان إنجاردين وج . هـ . فون رايت و ك . وآنيل و ت . م .زيبوم وغيرهم). وسيبقى تفسير التفسيرات نفسها ومراجعتها أمراً يحتمه مبدأ تعدد التفسيرات وثراء النصوص العظيمة - في الفلسفة والأدب والفن - بالإمكانات والمعاني التي لا حدّ لها . ويكفي النصُّ الذي نقدمه أن يكون قد سمح لنا بتفسيره، بعد أن سمح بالانفتاح على مختلف التفسيرات .

* * * * * * *

الهوامش

(١) كارل ياسبرز : مدخل إلى الفلسفة، زيوريخ ١٩٥٠ وميونخ ١٩٥٣ـ الطبعة الرابعة عشرة، ميونخ ١٩٧٢، ص ٦٢ .

Jasper,Karl " Einfuhrung in die Philosophie . Zurich 1950 -J Munchen 1953-14 Augl.ebd.1972,s,62

(٢) كورت سالامون (محرر): ماالفلسفة؟ نصوص جديدة لتفهمها ـ توبنجن، سلسلة الكتب الجامعية . الطبعة الثانية، ١٩٨٦ – ص ٣٩ – ٥٠ .

Salamun, Kurt, Was Ist Philosophie ? Neuere Texte zu ihrem Selbstverstandnis-2, erweiterte Auflage - Tubingn .

(٣)انظر حول مشكلة العلو بوجه عام كتاب الأستاذ فولفجانج شتروفه : فلسفة العلو (الترانسندنس) ـ القاهرة، مكتبة الشباب، ١٩٧٥ ترجمة كاتب هذه السطور .

(٤) وهو الأستاذ هانز سانر، الذى سيرد اسمه فى هامش لاحق . وقد عرفت بعد كتابة هذا التمهيد أنه قد نشر هذا النص الأخير مع غيره من شذرات تراث الفيلسوف عن التاريخ الفلسفة والفلاسفة العظام .

(٥) هانزسانر، كارل ياسبرز فى شواهد ذاتية ووثائق مصوّرة ـ هامبورج ، سلسلة روفولت، ١٩٧٣، ص ٧٧ـ ٨٢

Saner Hans, Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokunentem- Hanbur., Rowohit- Monographien, 197, s, 77. 82 . .

(٦) انظر: نصوص مختارة من التراث الوجودى، ترجمة فؤاد كامل . القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة النصوص الفلسفية، ١٩٨٧، ص ٩٣ (وهو يتضمن أربعة أحاديث من المدخل إلى الفلسفة الذى ترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان سبيل إلى الحكمة).

(٧) كارك ياسبرز ، سترندبرج وفان جوخ محاولةتحليل مرضى مع إضافة لكل من سويدنبرج وهلدرين - ميونخ، بيبر، ١٩٤٩ - ص ٥ - ٨ .

Jaspers, Karl , Strindberg undvan Gogh. Versuh cincer Path-ograbhischen Analyse- Munchen, Piper 1949 , s. 5. 8 .

(٨) ياسبرز، كارل: عظمة الفلسفة– ترجمة الدكتور عادل العوا – بيروت، منشورات عويدات . د . ت، ص ١١٧، ١٢٣ (وهى ترجمة لمقدمة كتاب الفلاسفة العظام الذى لم يكن تحت يدى أثناء كتابة هذه الصفحات) .

(٩) موسوعة برينستون للشعر وفن الشعر، الملحق، ٩٦١ – ٩٦٤ .

Princeton Encyclobedia of Poetry and Poetics, supp. P. 961 - 964 .

(١٠) سحر محب مشهور: نحو فهم العملية الإبداعية: نظرة تأويلية – فى فصول، المجلد السابع، أبريل- سبتمبر ١٩٨٧، ص ١٦٢– ١٦٣.

(٦) انظر: نصوص مختارة من التراث الوجودى، ترجمة فؤاد كامل . القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة النصوص الفلسفية، ١٩٨٧ ، ص ٩٣ (وهو يتضمن أربعة أحاديث من المدخل إلى الفلسفة الذى ترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان سبيل إلى الحكمة).

(٧) كارك ياسبرز ، سترندبرج وفان جوخ،محاولةتحليل مرضى مع إضافة لكل من سويدنبرج وهلدرين ـ ميونخ، بيبر، ١٩٤٩ ـ ص ٥ ـ ٨ ,

Jaspers, Karl , Strindberg undvan Gogh. Versuh cincer Pathograbhischen Analyse- Munchen, Piper 1949 , s. 5. 8 .

(٨) ياسبرز، كارل: عظمة الفلسفة- ترجمة الدكتور عادل العوا – بيروت، منشورات عويدات . د . ت، ص ١١٧، ١٢٣ (وهى ترجمة لمقدمة كتاب الفلاسفة العظام الذى لم يكن تحت يدى أثناء كتابة هذه الصفحات) .

(٩) موسوعة بريتستون للشعر وفن الشعر، الملحق، ٩٦١ – ٩٦٤ .

Princeton Encyclobedia of Poetry and Poetics, supp. P. 961 - 964 .

(١٠) سحر محب مشهور؛ نحو فهم العملية الإبداعية: نظرة تأويلية – فى فصول، المجلد السابع، أبريل ـ سبتمبر ١٩٨٧، ص ١٦٢– ١٦٣.

كارل ياسبرز

مهمة كتابة تاريخ الفلسفة

أولا : التصور التاريخى للفلسفة :

تتراكم أمامنا النصوص الوفيرة والمعارف المتواترة من التراث : فما معناها بالنسبة إلينا ؟ وكيف تتسق فيما بينها؟ وعلى أى نحو تمثل كلا متكاملا ؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة لتتبع من طريقة فهمنا لهذه النصوص والمعارف . فتصورنا للتراث المأثور وتفسيرنا له هو وحده الذى يجعله حاضرا أمام عقولنا .

والصعوبة التى تواجه أى محاولة لإعادة كتابة تاريخ الفلسفة تكمن فى ضرورة الانفتاح على هذا التاريخ فى مجموعة وتصوره تصوراً كليا حتى يمكن أن يصبح موضوعاً للتأمل . فليس هناك عرض نهائى وموضوعى، ولا توجد موسوعة معتمدة لتاريخ الفلسفة يمكنها أن تفى بطبيعة التجربة الفلسفية أو توضح ماهية التفكير الفلسفى . إن النصوص وحدها هى التى يمكن أن توصف بالموضوعية، وذلك بقدر ما تكون قد نقلت إلينا أو أعيد بناؤها بأمانة . وتعمق النصوص يبين لنا أن حجمها ـ فى نطاق التاريخ العالمى للفلسفة ـ من الضخامة بحيث يصبح من المحال على إنسان واحد أن يعرفها جميعا معرفة دقيقة، كما يبين من ناحية أخرى أن النصوص الأصيلة تحتمل تفسيرات لا نهاية لها .

إن كل العروض التى تزعم أنه تصنف المادة التاريخية وترتبها وتعممها وتؤلف بينها فى إطار الموضوعية الخالصة إنما تنطبع فى الواقع بأسلوب التفكير الفلسفى الخاص بأصحابها . وهى تختلط ـ دون أن يقصدوا إلى ذلك فى معظم الأحوال ـ بالنزعات المدرسية المتزمتة، التى تغفل عما تنطوى عليه من تبريرات عقلية وتركيبات مصطنعة تتسم بالتوفيق والتلفيق . ويظل تصور هؤلاء المؤلفين مقيداً باستخلاص الدروس التعليمية، وتحليل ما بينها من علاقات عقلية، وما يترتب عليها من نتائج وتناقضات . كذلك يظل

مضمون هذا التصور فى نهاية المطاف أمراً غامضا من الناحية الوجودية .

ينبغى علينا إذا أن نسأل عن موقف مؤرخ الفلسفة ووجهة نظره لكى نتمكن من تقدير أهمية تصوره وحدوده، والكشف عن العوامل الذاتية التى تدخلت فيه . والواقع أن المؤرخ الجديد بهذا الاسم يتعين عليه أن يعرف نفسه معرفة واضحة . فكل وجهة نظر يتبناها عن وعى لا تعدو أن تكون زاوية واحدة من زوايا الرؤية التى تكون فى مجموعها صورة شاملة لتاريخ الفلسفة . وهو فى الحقيقة لا يريد أن تكون له وجهة نظر ؛ لأنه يسعى إلى أن نفهم ابتداء من الكل، وأن يرجع بتفلسفه إلى الأصل فى هذا الكل، مدفوعا بتاريخ الفلسفة بأسره ؛ بل إنه ليتمنى - مهما تكن أمنيته بعيدة المنال - أن تهتدى جهوده فى هذا السبيل بفكرة معرفة عامة بحصيلة الموروث الفلسفى الذى لا نهاية له . وطبيعى ألا يكون تصوره تصورا جامدا أو محدودا بوجهة نظر ثابتة ؛ لأنه يصب فى نهر التفلسف العام، ويشارك فى مجراه الواحد، لكى يستطيع فى هذه اللحظة أن يجريه فى نفسه، انطلاقا من موقفه، واعتمادا على وسائله وإمكاناته، حتى تنبثق عنه فى النهاية صورة خاصة به، أو بالأحرى صور كثيرة يلقى بعضها الضوء على بعضها، ويتفاعل بعضها مع بعضها فى حركة مستمرة . وعلينا الآن أن نستوعب هذا التصور لتاريخ الفلسفة وننظر إليه عن قرب .

*** - الفلسفة بمعناها الصحيح وتاريخ الفلسفة (فكرة الفلسفة الخالدة).**

ترتبط الفلسفة بتاريخها بعلاقات متعددة :

١ - فقد يكون التاريخ سلسلة من الأخطاء التى تم تجاوزها ، أو يكون هو التقدم الذى تحقق بتحصيل المعارف الدقيقة وتجميعها ، بحيث تمثل اللحظة الحاضرة فى هذا التقدم أقصى ذروة بلغها .

هكذا ترتسم أمامنا الصورة التالية لتاريخ الفلسفة : فليس ثمة غير حقيقة واحدة في ذاتها، صادقة في كل زمان ؛ وهي ثابتة لا يمكن أن تتغير، متماثلة مع نفسها إلى أبد الآبدين . غير أن الإنسان يكتشفها على مدار الزمن خطوة فخطوة، وجزءا بعد جزء، بحيث تكون كشوفه حصيلة نهائية لا رجعة فيها . والمعني الكامن في الحقيقة التي تم الكشف عنها لا يتوقف على العصر ولا على الحضارة، وهو لا يعتمد على المواقف والظروف التي أمكن العثور عليه في ظلها؛ فالحقيقة نفسها مستقلة عن الظروف التي خضع لها إكتشافها . كانت نظرية فيثاغورس صادقة قبل الكشف عنها، وسوف تظل صادقة إلى آخر الزمان . وفهم هذه النظرية يتطلب دراستها هي نفسها، لا دراسة تاريخ إكتشافها، إذ كان من الممكن اكتشافها قبل ذلك التاريخ أو بعده . وليس التاريخ إلا المجال الزمني الذي تم فيه التوصل إلى حقائق دقيقة تخطت كل زمان؛ حقائق عرفها الإنسان هنا وهناك، وظلت تنمو وتتطور على نحو متصل . والوجود التاريخي هو الشكل الخارجي الذي تتخذه رؤية الحقيقة وهي في سبيل تحققها . ربما يكون فهم التاريخ أمرا مهما، ولكن التاريخ لا أهمية له بالنسبة إلى الحقيقة نفسها؛ لأنه لا يخبرنا إلا عن تتابع الاكتشافات بصورة عرضية أو محتملة . ونحن نتعلم من الماضي ما وفره لنا من معارف مكتسبة، ولكننا نفضل دائما أن يكون ذلك على هيئة عرض منهجي وموضوعي منظم، لا على هيئة الدراسة التاريخية . ونحن ندرس الكيمياء، أما تاريخ الكيمياء فلا ندرسه في أحسن الأحوال إلا على سبيل الهواية أو المتعة الشخصية . وقياساً على هذا يلزم دراسة الفلسفة من حيث هي مجموع الأنظار الفلسفية الراهنة . صحيح أن تاريخ الفلسفة يبين التطور الذي أدى إليها، ولكن هذا التطور يقتصر في الواقع

على تتبع ظهور هذه الأنظار النهائية التي ثبتت صحتها، والتي كان من الضروري استخلاصها من سحب الأخطاء التي كانت تغلفها . لقد تقدمنا وتخطينا أفلاطون وكانط . ولنمثل لهذا الزعم بصورة متواضعة في ظاهرها : لقد كان المفكرون السابقون عمالقة بحق، أما أنا، وإن كنت مجرد عصفور، فإني أحط على رأس العملاق وأرى أبعد مما رآه .

إن هذا التصور سيقصر مهمة تاريخ الفلسفة على البحث عن شئ غريب عن موضوعه الحقيقي، وتفسير جوانبه المرضية تفسيرا نفسيا أو إجتماعيا، وتعرف الطبيعة الإنسانية التي أمكنها أن تقع في مثل هذه الأخطاء، أو تتوصل لمثل هذه الآراء في ظل ظروف معينة، بحيث يسهل تجنب العثرات في ضوء معرفتها .

بيد أن هذه الصورة التي قدمناها لتاريخ الفلسفة - على الرغم من صحة بعض تفصيلاتها - هي في مجموعها صورة خاطئة خطأ جذريا : هنالك فرق كبير بين تاريخ العلوم المتخصصة وتاريخ الفلسفة؛ فالواقع أن تاريخ الكيمياء أو تاريخ الرياضيات لا يبدو أنه جزء أساسي من دراسة تلك العلوم، على حين أن تاريخ الفلسفة يمثل منذ عهد طويل المجال الحقيقي لدراسة الفلسفة - حتى في تلك العصور التي بلغ فيها الإبداع الفلسفي غاية ازدهاره . ولما كانت الفلسفة مختلفة عن العلم، فإن ما يصدق على تاريخ العلوم - وإن لم يكن هذا بصفة مطلقة - لا يتحتم بالضرورة أن يصدق على تاريخ الفلسفة .

هنالك عالم يمثل كل ما هو «دقيق»، ويمكن أن يتحقق فيه التقدم إلى مالا نهاية، وتتسع المعارف بصورة مستمرة، ويتم توصيلها إلى أفهام الناس جميعا ونقلها من حضارة إلى أخرى بغير تغيير . ويضم هذا العالم قدراً

هائلا من المعارف المحددة التى يمكن البرهنة على صحة محتواها، كما يتفق الإجماع العام على الاعتراف بنتائجها . غير أن هذا العالم ليس هو كل العالم . فعالم المعارف الدقيقة أو الضرورية يفتقر قبل كل شئ إلى الكلية . ونحن نستطيع أن نميز فيه جوانب جزئية، ولكننا لن نميز الكل أبداء، اللهم إلا إذا كان كلا نسبيا فى علاقته بكل آخر، لا الكل ذاته وبصورة مطلقة . أضف إلى هذا أننا لا ندرك فى هذا العالم إلا بعض الوقائع الموضوعية المحددة، فى حين يوجد خارجها شئ آخر مختلف عنها، وأقصد به الذات التى تعرفها، بجانب موضوعات أخرى ترتبط فى علاقة معها .

ثم إن هذا العالم يفتقر كذلك إلى قيمة مطلقة تهم وجودنا الصميم . ذلك لأنه لا يقدم أى إجابة عن الأسئلة المتعلقة بحقيقتنا الذاتية أو كينونتنا الخاصة . ونحن نملك شعورا أصيلا بجدية هذه الأسئلة : فحقيقة كوننا موجودين تنطوى فى صميمها على سر معتم غامض . هذا السر يعطى الحياة وزنا لا نهائيا . ففى هذه الحياة يتقرر شئ ما . ومن المهم أن أعرف كيف أعيش ولأجل أية غاية أعيش . ونحن نملك كذلك شعورا بالمطلق، يمكنه أن يقف فى مواجهة كل ما هو جزئى . هذا الشعور شامل محيط ؛ لأنه ليس بحاجة للخضوع لأى موضوع . ونحن نجد كذلك أن ما يمكن إثبات صحته يظل من ناحية المضمون شيئا لا يكترث به وجودنا الذاتى الحميم (صحيح أن الجهد الذى نبذله للتوسع فى معارفنا الدقيقة لا يمكن أن يكون شيئا نقف منه موقف عدم الاكتراث، ولكن مضمون الشئ الدقيق وحسب هو الذى لا يهم وجودنا الشخصى) إن الحقيقة التى تشد أزر حياتنا وتوجهها لا يمكن أن تحتاج إلى إثبات أو برهان ملزم .

هنالك طرق عدة لإيقاظ شعورنا بالكل، وتنبيه وعينا بما لا يمكن إثباته بصورة ضرورية ؛ وعلى أمثال هذه الطرق تسير الفلسفة . إنها تضع ماليس بموضوعي فى قالب المعرفة الموضوعية ، وتظهر ما يهم الوجود فى صورة مرئية للعين . ولابد أن يكون لتاريخ هذه الفلسفة طابع مختلف عن تاريخ العلوم .

والواقع أن تاريخ العلوم نفسه لا يخلو من أهمية بالنسبة لموضوع العلم ذاته، وذلك بقدر ما ينطوى على شئ من تاريخ الفلسفة . فالفلسفة فى نهاية الأمر هى المحرك للبحث العلمي، ولابد أن يكون «الدقيق» أو «الصحيح» من الأهمية بحيث يستحق البحث عنه . وقد تنبع هذه الأهمية من أهداف محددة، ودوافع تقنية، وقد تستجيب لحاجات عملية . ولكن هناك وراء ذلك أهمية لا يتيسر إثباتها بطريقة ملزمة ومؤكدة، وإنما تأتى من علاقة بالكل وبالوجود، وتكون العنصر الفلسفى الذى لا يستغنى عنه أى علم حقيقى . ولهذا تظهر أهمية تاريخ العلم أمام الباحث أيا كان مجال بحثه، لا بوصفه نوعا من تراكم الكشوف، بل من حيث هو إبراز «للمهم»، وتوضيح «للمبادئ» الكامنة فى صميم الكل . هذا الاهتمام التاريخى الذى نجده فى جميع العلوم الجزئية يعبر عن اللحظة الفلسفية الحاضرة فى كل معرفة أصيلة .

٢ – ولكن كيف يكون تاريخ الفلسفة على الدوام أمرا جوهريا لا غنى عنه للفلسفة ؟ هذا هو السؤال . فإذا لم تكن الحقيقة الفلسفية معرفة دقيقة ملزمة للفهم، بل كانت استيعابا باطنيا للوجود، فلابد أن يتغير وجهها، ويتحول شكلها، من عمل فلسفى إلى آخر . ومن ثم يمكننا أن نقول : كل شئ حق على نحو معين، بالنسبة إلى هذا الإنسان وإلى هذا العصر .

ويمكننا ـ على العكس من ذلك ـ أن نقول : لا شئ حق ؛ إذ لا يمكن لشيئ مما مضى أن ينقل بالطريقة نفسها، كما أن الحقيقة الفلسفية تتغير مع تطور الإنسان وتبدل مواقفه وأحواله : بهذا لن نجد شيئا نهائيا مؤكدا، ولن نعثر على الحقيقة في أي مكان، وسنكتشف أن الإنسان لم يحقق المثل الأعلى ولم يبلغ المعرفة المطلقة في أي مكان كذلك ـ أو ربما اكتشفنا أن هذه المعرفة المطلقة موجودة بمعنى آخر على الدوام، وأنها حاضرة في الشكل الذي تفرضه عليها لحظتها التاريخية . وستكون مهمة تاريخ الفلسفة في هذه الحالة هي تفهم كل شئ، وعدم استبعاد شئ، وتقبل الأعمال على ما هي عليه وتسليط الضوء عليها .

مثل هذا الموقف من التاريخ لابد أن يصدم إحساسنا بمعنى الحقيقة، ولابد أن نسخط عليه ونرفضه حتى لا يتحول تاريخ الفلسفة في مجموعه إلى خليط مضطرب، وصور من الصراع اليائس العقيم، ومبارزة زائفة بغير طائل بين الآراء الذاتية وأشكال الحياة المختلفة . ولن يكون تاريخ الفلسفة في هذه الحالة سوى تاريخ الأوهام والأخطاء البشرية ؛ ولن يحظى في النهاية إلا باهتمام نفسي أو مرضي .

هذا الموقف نفسه ؛ أعني هذه النزعة التاريخية التي تجعل كل شئ نسبيا، ستدمرُ معنى الحياة . ولن يكون في وسعنا أن نقيم علاقة بين الحقيقة الخالدة والتاريخ بغير إفساد الحقيقة، مادام التاريخ يعلمنا أن نشك في كل شئ، وألا نؤمن بشئ . ولهذا يتعين علينا أن نؤكد دائما بكل وضوح أن ما هو حق لا تقتصر حقيقته على عصر أو زمن معين، ولا تنحصر قيمته داخل حدود تاريخية ضيقة، وما لا يصدق على كل العصور والأزمان بصورة مطلقة شاملة فليس من الحق في شئ .

٢ - وتسعى الفلسفة التى وعت طابعها الخاص للوصول إلى تصور عن تاريخها يجمع أطراف التصورات المضادة والسابقة ويصبهرها فى بوتقته . إنها لتسعى إلى الفلسفة الخالدة التى لا يستحوذ عليها أحد، ومع ذلك فهى حاضرة على الدوام، لا تتحدد بأى أسلوب فكرى ولا تنغلق فيه، وتظل واحدة متغلغلة فى أعماق كل شئ . وهى تتجلى فى أشكال متعددة كان كل شكل منها بالنسبة إلى صاحبه شيئا كليا وحقيقيا، ولم يزل كذلك بالنسبة إلينا، دون أن نضطر للالتزام به أو لتقييد وجودنا الخاص به . هذه الفلسفة الخالدة تتطلع إلى الشامل الذى يتطلع إليه الجميع، ويمكن أن نقدم الآن بعض سماتها المميزة : أ - إن الفلسفة تتضمن عنصرا أو مستوى يتم فيه التوصل إلى الدقة، وتحصيل المعارف، وتحقيق التقدم على غرار العلوم الجزئية . ويتمثل هذا بوجه خاص فى مجال المنطق فى شمول المقولات ووضوحها، كما يتمثل فى العلوم، بقدر ما تحدد موقف البحث الفلسفى وشروطه الضرورية . فى هذا المستوى الفلسفى نجد أخطاء أسقطت، وفروضا تم تجاوزها، كما نجد فكرة حقيقية عامة الصدق . بيد أن من الصعب دائما تحديد معالم هذا المستوى ؛ لأن الخطأ نفسه يمكن أن يتخذ شكل رؤية فلسفية فريدة لا يمكن أن تستبدل بها رؤية أخرى . ولا يمكن إصدار حكم نهائى على قضية سقطت وفسد محتواها ولم تزل مع ذلك تحتفظ بحيوية لغة تاريخية لم تسقط ولم تفسد . صحيح أن البحث الفلسفى يوسع مجاله، ويتطهر من شوائبه، ولكن بغير أن يتحول إلى شكل منهجى متسق للفلسفة الحقة التى يمكن أن يوافق عليها جميع الناس . وعملية التوسع والتطهير المذكورة تعدُّ أحد العوامل الداخلة فى تكوين الفلسفة الخالدة، ولكنها ليست نسقا أو نظاما يكفل المعرفة الدقيقة .

ب ـ يمكن أن تعبر الفلسفة عن نفسها في صورة نظام خاص مكتمل، يحمل الطابع الشخصي لصاحبه، ويدل على الأسلوب الأصيل للتحقق الفلسفي . وكل نظام من هذه الأنظمة يمثل مجموعا حيا متماسكا لا يمكن تخطيه ؛ إذ يبقى قيمة متفردة هي نسيج وحدها ؛ لأنها تكمن في صميم الكل، وتعبر عن الفلسفة الخالدة . ويمكننا من الناحية الصورية أن نقارن بين هذا الجانب من تاريخ الفلسفة ـ بوصفه صيغة زمنية وشكلا متغيرا من أشكال الفلسفة الخالدة ـ وتاريخ الفن . فالفلسفة والفن يشتركان في كونهما حقائق كلية باقية في كل زمان، تصدق قيمتها بهذه الصفة الكلية أو لا تصدق على الإطلاق .

إن كل إنسان ـ إذا كان فيلسوفاً ـ يطمح إلى الكل ويسعى لتحقيقه في صورة كلية، مهما تكن هذه الصورة متهافتة أو جزئية أو غامضة . وكلما تفتح هذا الكل واكتمل واتضح، رأينا أمامنا عملا من أعمال الفلاسفة الأعلام . ولكن ما من إنسان يمكنه أن يكون فيلسوفا على نحو ما يمكنه مثلاً أن يكون عالما في الرياضيات ؛ أي مبدع عمل أو إنجاز خاص يقف تجاهه وينظر إليه من الخارج ، وينفصل عنه انفصالا جذريا من حيث هو إنسان . إن الفلسفة هي البذرة الأولى والزهرة الأخيرة للتفكير العقلي الذي يتحرك في ميدان المعرفة بما هو جزئي ونهائي محدود؛ وهي تتحقق عندما تخرج عن نفسها بشكل من الأشكال، وتعبر عن نفسها في العلوم الخاصة وفي الحياة وكل مجالاتها العينية واليومية . ولكنها كذلك هي «الشامل» الذي يتبين نفسه بوضوح من خلال تأثيره وفاعليته ؛ ولا يتم هذا بكل ما فيه من جلال وصدق وعمق إلا في صورة شخصية . ولهذا كان تاريخ الفلسفة قبل كل شيء هو تاريخ الفلاسفة العظام .

جـ ـ إن الفلاسفة العظام يتحاورون حوارا عقليا مستمرا عبر آلاف السنين، ويحيون في مجال مشترك لا يقتصر على كونه مجال التفكير العقلي الذي يتطور فيه الإنسان ويتقدم، ولا يقف عند حد المجال الذي يتجسد فيه نموذج إنسان فريد . إنه مجال الفلسفة الخالدة الذي يخلق التعاون المشترك، ويوحِّد بين الأطراف المتباعدة، ويجمع بين الصينيين والغربيين ؛ بين مفكرين مضى عليهم ألفان وخمسمائة سنة ومفكرين يعيشون في أيامنا الراهنة . ونور هذه الفلسفة الخالدة يجعلنا نشعر في معظم الأحيان بأننا أقرب إلى بدايات الفلسفة الغربية عند المفكرين قبل سقراط منا إلى الألعاب العقلية والدروب الجانبية المصطنعة التي تتكرر في كل العصور . إنها لنغمة أساسية عميقة تربط كل شئ بكل شئ . ولكن كيف ؟ ليس من السهل إدراك السرّ في هذا . إن التفكير الفلسفي نفسه يظل تفكيرا واحدا على اختلاف الشخصيات التي يتم التواصل بينها . وهو ذلك الشئ الذي لا يمكن أن يتحدد بشئ آخر، وإنما نعرف من المنبع الذي انبثق عنه كل ما اشتق منه وما تفرع عنه، في حين يبقى هو نفسه مستعصيا على الإحاطة به من أي مكان . إنه يتولد بطاقته الخاصة، ويندفع بلا توقف خلال جميع الشخصيات لكي يتصل إلى المنبع الذي صدر عنه .

ثانيا : إدراك الحقيقة والواقع فى تاريخ الفلسفة (إختيار الأساسى والجوهرى)

لن يتحقق عندى المعنى من تاريخ الفلسفة إذا اكتفيت بالنظر فى المادة الموضوعية اللانهائية التى يقدمها إلىّ التراث، أو اقتصرت على إخضاعه لمعايير معرفية محددة، وعلى اختياره وتنظيمه .إن ذلك كله لن يكون إلا عملية ذهنية تتعامل مع موضوعات ميتة، دون أن أشارك فيها بنفسى مشاركة أساسية . ولن ينفتح علىّ تاريخ الفلسفة حتى أنفتح فى الوقت عليه . ولهذا يتحتم علىّ أن أغوص بكل كيانى فى هذا العالم، وأن أرى وأشعر وأجرب ما يتحرك فى نفسى ويتضح ويصبح شيئًا جوهريا . ولابد أن يسبق فعل الحضور كل عملية منهجية . وسنحاول الآن أن نصف هذا عن قرب :

أ ـ الإحساس بواقع الشامل :

يمكننا أن نصف التاريخ بأنه تجربة الواقع . ويمضى الإنسان عبر الزمان وهو يزاول فعله ونشاطه فى العالم، ويراقب الكائنات والدلالات، ويستعين بالأفكار والمفاهيم ـ يمضى متجها نحو الوجود الذى يتكشف له من خلال الأهداف التى يسعى لتحقيقها، والشخصيات التى يلتقى بها، والأفكار التى يستوعبها، دون أن يتجلى له هذا الوجود أبداً على نحو نهائى فى صورة الواقع الواحد الكلى . وفى أثناء عملية التكشف هذه ـ التى لا تكتمل أبداً ـ يصبح الوعى هو الشرط الضرورى لنمو الإنسان وتقدمه وإصراره على تجربة الواقع . وغنى عن الذكر أن هذه التجربة نفسها تتحول وتتطور مع تطور المعرفة .

وتفهمُ طبيعة هذه التجربة التى يفترض أن تظهر ـ بكل ما يميزها من وضوح وصفاء ـ فى تاريخ الفلسفة أمر يتوقف على الشخص الذى يقوم بعملية الفهم، وعلى مدى إحساسه بمعنى الواقع الذى لا يتضح له إلا عن

طريق هذا الفهم نفسه . وقد يحدث في يسر أن تضيق حدود هذا الإحساس بمعنى الواقع ضيقا شديدا، فينحصر فهمه للعلم الوضعي في الوقائع التجريبية، ويقف إدراكه للاهوت عند وحي إلهي بعينه، وتقتصر حماسته الرومنطيقية على بعض الرؤى الأسطورية، وتتحدد اهتماماته في مجال السياسة بما يتعلق بالدولة والسلطة . وفي كل بعد من هذه الأبعاد، كما في غيرها، يتم إدراك جانب من الواقع؛ ولكن المهم هو الإحساس بالواقع كله في أعماق الشامل، لكي نتعرف المضمون الحقيقي لتاريخ الفلسفة . ولهذا يتعين علينا أن نلاحظ أمرين : أما الأول فهو تجربة المفكر القديم بالواقع الحيّ وأسلوبه في التعبير عنها ؛ وأما الثاني فهو واقع ما حققه وقيمته بالنسبة إلينا اليوم .

وإذا صح أن تَفَهُّم تجربة الواقع التي انتقلت إلينا عبر تاريخ الفلسفة لا ينفصل عن الشخص الذي يريد فهمها ومدى قدرته على الإحساس بمعنى الواقع، فإن من واجب هذا الأخير أن يعي الواقع بكل أبعاده واتجاهاته ولا يهمل شيئا منها . فالعلم في نظره هو مجموع المعارف الدقيقة والمناهج الصحيحة . والتصور الواضح للمعرفة التي حصلها الإنسان وطبقها بنجاح هو الشرط الذي لا غنى عنه لكل فهم لا حق غير أن من الخطأ أن نتصور أن تطوى العلم هو المحور الذي يدور عليه تاريخ الفلسفة، أو أنه هو لبُّ المشكلة . فلقد تبين منذ عهد بعيد أن العلم بما هو كذلك ليس له هدف في ذاته، وأنه يخيب الآمال، ولا يضع قيما، ولا يقدم أساسا تقوم عليه الحياة، بل إن الحياة لتفقد معناها إذا تصور صاحبها أن العلم بما هو علم خالص هو الغاية الأخيرة .

ليس هناك واقع مطلق ؛ فضروب الواقع تنشأ وتنمو . والإنسان لا يقتصر على معرفتها بوصفها وقائع ، بل ينظر إليها بوصفها كائنات . وما يوضحه العالم لكل الناس ويلزمهم به وإن يكن علامة على الطريق الذى لا غنى عنه - لا يبلغ أعماق الواقع . ولا يتمثل الواقع أيضا فيما يبقى ويدوم ، فى حين يُعَدُّ العابر والمتلاشى غير واقعى ليس الأمر كذلك ؛ فكل شئ واقعى ؛ لأن كل شئ يسمح بالتغلغل إلى الأساس، حيث لا يتحدث الواقع بلغة الوقائع الجزئية بل بلغة الأسرار الكبرى . ومن فهم اللغة التى تنطق بلسانها «أثينا» «وكاساندرا» و «برونهيلد» فقد فهم قدرا أكبر من الواقع، بل واقعا آخر مختلفا عما يلقنه العلم إياه . وإن كل الوقائع الجزئية لتشحب وتتسطح إذا قورنت بذلك الواقع الحقيقى .

إن المعرفة بمفهومها الفلسفى (والمعرفة العملية لا تمثل إلا جانبا واحدا منها) ينبغى أن تؤخذ بمعنى أوسع . وما يُعدُّ وهما بالنسبة لمن عميت عيناه عن الواقع ولم يحكم عليه إلا بالمقاييس التجريبية - هو نفسه شكل من أشكال المعرفة بالوجود .

لهذا فإن فهم تاريخ الفلسفة يقتضى التجرد من الأحكام المسبقة، والإدراك الواضح لكل أساليب الوعى بالواقع، وكل أساليب تجلى هذا الواقع ذاته . والواقع متضمن فى جميع أحوال الشامل وأنحائه، التى ينبثق عنها فى أشكال محددة ونسبية . وهو موجود فى وحدة الشامل : فى الكينونة أو الوجود الواحد الذى يمكنه، بوصفه المتعالى، أن يتكلم خلال كل شئ . إن تاريخ الفلسفة هو التحقيق التاريخى للأبدى على النحو الذى تم به تصوره . وهو يفترض أن الإنسان، فى علاقته المباشرة بالله، قادر فى كل لحظة على أن يلمس الأبدية من خلال الوجود الحاضر فى شموله وإحاطته .

ومن إنفتاح الفهم على الواقع فى كليته وفى أعماقه ينشأ الحس النقدى الذى يكتشف الإنحرافات الممكنة فى تفسير الواقع. إن لدينا فى علوم الطبيعة معايير محددة تمكننا من التثبت من الوقائع التجريبية أو الكشف عن المزاعم الباطلة التى تقرر وجودها بغير أساس . ولكن عندما نكون بصدد واقع نؤمن به، واقع لا يلغى إيماننا به أنه يناقض الوقائع ويخيب التوقعات المنتظرة، فليس التعبير عن هذا الإيمان إلا شكلا من أشكال الإدراك لواقع يستعصى على الإثبات والتحقيق التجريبى .

لكل حالة من حالات الواقع دلالتها النوعية، ولكل أسلوب من أساليب خدمته معنى مختلف باختلاف خدمة الوقائع أو الهدف أو الأسطورة أو الله . ولكن الإنحراف يبدأ عندما يزعم عنصر معين من عناصر الواقع أنه هو الواجب نفسه فى كليته ومعناه المطلق . ومن الخطأ أن ننكر الواقعية على شئ لا تنطبق عليه المعايير التجريبية المعمول بها فى مجال التقنية والتأثير العملى . ومن الخطأ كذلك أن ننظر إلى موضوع يمكن معرفته بطريقة سببية، واستخدامه استخداما تقنيا، على أنه هو الواقع ذاته، كما أن من الخطأ أن نأخذ الصور الأسطورية على أنها الواقع، ونتوهم وجود الواقع فى ذاته فى الرؤى السامية . فلن تكون هذه كلها غير جوانب جزئية، وحقائق مشتقة من الواقع ؛ ولن يفهم معناها وتأثيرها وشكلها المحدد إلا من خلال ذلك الواقع .

ونـ ـن لا نملك ـ لهذه الأسباب كلها ـ أن نطبق معايير واحدة ثابتة على تفسيرنا لتاريخ الفلسفة . فلا يمكن أن نوفق فى هذا التفسير إلا بقدر ما يتجه الشامل الحاضر فى أنفسنا ـ الذى نشعر أنه دائب الحركة فينا ـ نحو الشامل الحاضر فى التاريخ . عندئذ ينكشف لنا الوجود فى أعما ه ، فى أثناء فهمنا للتاريخ ، وتتبين لنا الصور التى تجلى فيها حتى

الآن . وعندئذ يتضح أمامنا تسلسل مراتب الواقع، وتتبين لنا الإنحرافات التي تمخضت عنه لتتخذ صوراً مختلفة مما هو سطحي ومحدود بحدود عقلية ضيقة ، أو مما هو موضوعي، ومتناه، ومادي، وشيئي، وذري، أو تافه يؤخذ مأخذ الواقع .

ب ـ الوجود الممكن يستجيب للوجود الماضي

لا وجود لفلسفة حقيقة واحدة على هيئة رصيد منهجي منسق من المعارف التي تفرض نفسها على كل إنسان وتلزمه التسليم بها، وكأنها موضوع لا يتطلب منه إلا أن يبذل جهدا عقليا لتعلمه، كما يفعل مع سائر المعارف الموضوعية في العلوم الطبيعية والرياضية . ومن تصور أن الحقيقة الفلسفية موجودة أمامه ولا تحتاج منه إلا أن يتعلمها فلن يبلغ من الفلسفة شيئا؛ فالواقع أن الإنسان يشرع في دراسة الفلسفة بوصفه وجودا ممكنا يتواصل مع وجود آخر، وهو يحقق هذا التواصل من خلال الفلسفة مع أولئك الذين بلغوا أقصى درجات المطلق والوضوح . إنه يدخل في حوار مع أكبر عقول الماضي وأكرمها، ويستطيع أن يطرح عليها أسئلته؛ وإذا لم يفعل هذا فلن يكون لدراسة الفلسفة أي معنى .

ويكون الإنسان حرا بقدر ما يكون موجودا ممكناً أو مدعواللوجود . فهو هذا الكائن الذي لا يُفْهَم، والذي يحيا حياته وهو على وعي بضرورة اتخاذ قرارات حاسمة ذات قيمة أبدية . ولهذا فإنه لا يحيا حياته وحسب، وإنما يعرف الجدَّ الذي تصبح الحياة نفسها بالقياس إليه شيئا غير ذي بال . وعندما يردد الناس : «يا إلهي ! هكذا خلقت ! هذه هي طبيعتي» فإن هذه العبارة لا تبدو له خاطئة لمجرد أن مضمونها غير قابل للمعرفة، بل لأنه يشعر بأنها تخدعه تحت ستار معرفة مزعومة، وتنصب له فخا يغريه بالتخلي

عن مسئوليته والاستسلام السلبي لـ «هكذا خلقت وهذه هي طبيعتي» ، والتردي في تفاهته أو انفعالاته .

وليس الوجود في الزمان مجرد حلقات متتابعة من التجارب والخبرات، ولا هو مجرد تذكر لما لم ينس بعد ؛ فالواقع - على العكس من ذلك - أن السابق يحدد اللاحق ، وأن المستقبل يرتبط ارتباطا واعيا بما تم إنجازه واستيعابه وتقريره في الماضي . وبالمثل يمكن القول إن اللاحق يحدد السابق، وذلك بقدر ما كان الماضي ملتزما بمستقبل لا يسمح بذلك الماضي بأن يحيا حياته كيفما اتفق . وما من وجود يخلو من الوعي بماض - كنته أنا نفسي - يدفعني في الحاضر لاتخاذ قرارات قد حددها المستقبل من قبل.

إنني أتواصل مع نفسي مادمت موجودا؛ فلست أحيا ببساطة وكأنني موجود فحسب، وإنما أنا وجود له علاقة بذاته ومن ثم بالمتعالي . غير أنني لا أوجد نفسي في علاقة بالوجود في ذاته، هذا الذي يعد «آخر» لا سبيل إلى النفاذ إليه، والذي يواجهني ويتأسس عليه حياتي، وإنما أوجد كذلك في علاقة بوجود الآخرين الذين يمكنني أن أتواصل معهم .

ولما كان التفلسف وجوديا، فإنه يتحقق عن طريق استيعاب تفكير أولئك الذين وجدوا في الماضي والتحاور معه . وإذا كان الوجود (الذاتي الحميم) يتسم دائما بالأصالة، فإنه لا يبدأ أبدا بداية مطلقة ؛ لأن هناك سياقات متتابعة على الطريق الذي أدى به إلى موقفه الراهن . ويتوقف عمق التفكير الفلسفي على مدى قدرة الإنسان على استيعاب الروح التاريخية الفعالة التي انبثقت منها شخصيات الماضي .

ولكن العلاقة التى يمكن أن تربطنا بشخصية ظهرت فى الزمن الماضى هى علاقة ذات بعد واحد . فكل ما هو تاريخى يضع الإنسان الحاضر أمام إمكانات مختلفة . وكل ما عرفته عن ماض - كان واقعا ذات يوم - لا يعدو مجموعة متنوعة من آثار من سبقوه على الدرب، وضروبا من التنظيم والتصنيف المؤقت، وعددا من الأشكال والاتجاهات والمواقف الأساسية، غير أن الأمر المهم فى كل الأحوال هو أن يحرص فى أثناء وجوده الزمنى على الدخول فى علاقة أصيلة ومباشرة بالمتعالى، وأن يكون نفسه . ولابد له من أن يسمع فى الحاضر ما قد سمع قديما فى الماضى . ومع ذلك فإن الماضى لا يقدم ضمانا كافيا لمجرد أنه قد وجد من قبل ، إذ يتحتم علينا أن نجربه تجربة جديدة إذ أردنا أن يحتفظ بحقيقته وواقعه فى أنفسنا .

ولهذا فإن كل محاولة لتكرار الوجود الماضى أو محاكاته لا يمكن أن تخلو من خداع النفس . وهذا هو السر فى ألوان الإنحراف التى تؤدى بالإنسان إلى التشبث بغيره بدلا من أن يكون هو نفسه وأن يجرب تجربته ، كما تفسر حرصه على التمسك بالمعارف اليقينية التى انتقلت إليه بدلا من حرصه على الإرتباط المباشر بوجود المتعالى . وطبيعى أن تتخذ هذه الإنحرافات شكل المعرفة «الدقيقة» ، والإعتقاد المتزمت . والنزوع إلى الأحكام المطلقة، وأن تستمد يقينها من المؤسسات والضمانات الموضوعية .

ج - الماضى بوصفه شرطا لا غنى عنه للاستيعاب :

لاحظنا التعارض القائم بين حقيقة ضرورية ثابتة تتسم بالموضوعية البحت من ناحية، وحقيقة الوجود فى الزمان من ناحية أخرى ؛ هذه الحقيقة التى تتضح بالتواصل، وتعى ماضيا ينتمى إليها، وحاضرا تتخذ فيه

القرارات الحاسمة، ومستقبلا تحدده وتجربة قدرا لها، لأنها حقيقة لا تعطى أو توجد كغيرها من المعطيات والموجودات، وإنما تتحقق من خلال الحرية، وتقوم على أساس محتم .

هناك معارف دقيقة تتخطى الزمان . هذا أمر لا ينكره أحد . ولكن السؤال الذى يطرح نفسه هو : هل هذه المعارف هى كل شئ ؟ وهل تنحصر الحقيقة فى إدراك العلاقات الدقيقة ؟ أم أن بجانب المعرفة الموضوعية المضبوطة ومن فوقها معرفة أخرى ممكنة تضئ كل أحوال الشامل وجهاته ؛ معرفة لا تتوقف ولا تنغلق على نفسها، بل تتيح للحرية أن تشفُ وتتكشف لذاتها ؟ من هنا تصبح كل معرفة بالموضوعات مجرد وسيلة ؛ وهى لن تبلغ الكمال فى ذاتها أبدا، على حين أن وضوح الشامل - الذى يعد وعيا بالحاضر الأبدى - لن يتحقق إلا فى صورة زمنية، ولن يكون إلا وعيا تاريخيا . وإذن فلن تغدو الدقة التى تتخطى الزمان حقيقة نهائية فى ذاتها، بل سيصبح الماضى، بكل ما يملؤه، أساسا يرتكز عليه وجودى . صحيح أننا نجرب الزمانية بوصفها ظاهرة، أو نجربها على مستوى الظواهر، ولكن هذه الزمانية وحدها هى التى تسمح لنا ببلوغ ما هو حق وجوهرى . وليس من سبيل إلى تجاوزها إلا بالعلو والاتجاه نحو المتعالى ؛ نحو اليقين بحضور أبدى لا أحصل عليه إلا إذا بلغ إحساسى بالزمان أقصى درجاته، كما أفقده فقداً تاما حين أواجه لا زمانية المعارف الدقيقة التى تزعم لنفسها الأبدية . ذلك أن هذه المعارف الدقيقة تنطوى فى الواقع على تجاوز زائف للزمان عن طريق نفيها له ، فى حين يتحتم على التجاوز الصحيح - بوصفه ظاهرة - أن يتخذ صورة زمنية . إن الحقيقة هى الماضى ، لكن ليس هو الماضى الميت الذى يتمثل فى المعرفة لما مضى ، بل هو الماضى الذى لا يمكن أبدا أن يقال عنه ببساطة إنه قد انقضى، والذى يبقى بفضل حريتى .

وهذه الحرية تكون حرة بقدر ما ألتزم - في وجودي نفسه - بالإحساس بالمسئولية والذنب تجاه أفعال قديمة قدم الماضي الذي التزمت بنفسي خلاله، ولازلت ألتزم بها إلى اليوم .

إذا كانت الحقيقة ترتبط بالزمان بوصفه الشكل الضروري لظهورها وتجليها، وإذا كانت الحقائق العلمية الدقيقة التي تتخطى الزمان لا تعدو - إن صح هذا التعبير - أن تكون هي الهيكل العظمي الذي يتضح الوجود ويتكشف من خلاله - وبذلك لا تكون شيئا مستقرا في ذاته بل شيئا مضادا للحرية - إذا صح هذا كله فلن يكون التاريخ شيئا نعرفه من الخارج، بل حاضرا نحيا فيه . إنني لم أصبح ما أنا عليه من فراغ : فماضيَّ هو التاريخ . وأنا أحصلُ الفلسفة الماضية عندما أتفلسف، ويرقى تفلسفي إلى المستوى الوجودي ويزداد حظه من الإمتلاء بقدر ما تتكشف علاقتي بفلاسفة الماضي العظام وتزداد حضوراً، وبقدر ما أتلقى عنهم ، وأدخل في عراك معهم ، وأوجد نفسي من خلالهم . وإذا كنت فردا له مصيره الفردي، فإنني لا أكون إنسانا بحق حتى أشارك في مصير العقل البشري، أي في تاريخه وأُجلَّ الذين صنعوه، وأحبهم، أو أنقدهم وأدخل في صراع معهم .

من المحال أن نلغي شيئا تم وقوعه حقا، أو نجعل الماضي كأن لم يكن . وكما أن استيعاب الماضي - خلال الزمان - وإضاءته وتوضيحه هي التي تتيح لي تعميق وجودي الشخصي وتغييره أو إضاعته وفقده، فإن التاريخ الذي يحيا في الحاضر ليس على الإطلاق مجرد رصيد من الآراء الجامدة والمعارف الثابتة التي لا يمكن تغييرها، ولا هو مجموعة من الأفعال التي جُسِمَتْ وانتهى الأمر، ولكنه يظهرنا - عن طريق الحرية - على أعماق جديدة

وإمكانات لن تخطر على البال . والتاريخ يتحول من الناحية الباطنة تحولا لا يتوقف ، فى حين يظل ثابتا لا يقبل التغيير فى واقعة الخارجي . ونحن كلما استوعبناه استيعابا باطنيا استعاد حضوره، وبعثت أطيافه حية بدم الأحياء الذين يقتربون منها بكل ما فى وجودهم من جدية . عندئذ تستأنف الأطياف حياتها وتتفتح وتزدهر .

بهذا المعنى يتصل التفلسف بفلاسفة الماضى ويصبح شاهدا على تواصل تم تحقيقه . وكلما تغلغل بعمق فى هذه المملكة التى تهيم فيها العقول والأرواح وتحفها الأسرار، تبين له بوضوح كيف يتصارع بعضهم مع بعض، وكيف يتشابكون فى تفاعل تسوده المحبة، وكيف يردون الحياة لبعض الموتى ويعيدونهم إلى الحاضر فى صورة جديدة، أو يهملون بعضهم الآخر ويسلمونهم للضياع والنسيان. أليس عجيبا أن يكون أوفر الناس حظا من الحياة أقدرهم على السكن مع الموتى، وأن يكون ناسيهم فقيرا فى الحياة ؟ إن علامة الوجود الطبيعي الخالص أن صاحبه يحيا حياته يوماً بيوم . أما علامة الوجود الحق فهى عدم الاستسلام للدورة الموضوعية للزمان اللانهائى، وإحالتها إلى شكل زمنى ـ أى إلى حاضر فماض فمستقبل ـ دون أن يفقد القدرة على رؤية ذاته أو رؤية الحقيقة . عندئذ يصبح الزمن كيانا باطنا، ويغوص الوجود الحميم فى الماضى كأنه يغوص فى الأبدية، كما يلقى التفكير التأملى وإرادة التحقيق العملى بنفسهما أمام المستقبل. حينئذ يبدو كأن الأدوار تعكس أو تتبادل، إذ لا يكتسب المستقبل عمقه إلا من الماضى، كما يصبح الماضى مجرد امتداد ميت بدون الحرية والحاضر والمستقبل . وها هوذا الشاعر كونراد فرديناند ماير(١٨٢٥ ـ ١٨٩٨) يعبرعن هذا فى أنشودته «جوقة الموتى» التى تبدأ بهذه السطور :

آه آه ! نحن الموتى ! نحن الموتى ! نحن جحافل جرارة أكثر عددا من أكثركم فى اليابسة وفوق بحور هدارة .

ثم يستطرد فيقول :

وكل ما بنينا أو بدأنا فى ظروف صعبة

لازال يجرى فى الينابيع مياها عذبة،

وكل حبنا، وكرهنا، صراعنا على الطريق

ينبض لا يزال كالحياة فى الدماء والعروق،

وكل قانون كشفنا أمس كنهه وصدقه

يغير الأرض ويهدى للحياة الحقة .

إلى أن يختتمها بهذه السطور :

لا زلنا حتى الآن نفتش عن معنى قدر الإنسان،

فاحنوا الهامات خشوعا، ضحوا، هاتوا القربان !

إذ لا زلنا أكثر منكم حتى الآن !

* * * * * * * * *

الموتى يلوذون بالصمت . ونحن لا نسمعهم إلا من خلال كتاباتهم . إننا نتكلم عنهم . ولكنهم لا يستطيعون أن يجيبونا إلا بما سبق أن قالوه فى مؤلفاتهم . وسنجد فى هذه المؤلفات عبارات تبعث حية بعد رقاد طال أمده آلاف السنين، لأنها يمكن أن تقدم الإجابة عن أسئلة نطرحها اليوم . بل إننا

لنستطيع أن نتوصل من قراءة النصوص المشهورة إلى كشوف قادرة على تغيير آراء كنا نحسبها ثابتة .

والتعامل مع الموتى لا يقوم إلا على الخشوع والإحترام، كأننا نقول لأنفسنا : أليس من الممكن أن ينهضوا فجأة من رقادهم ونراهم أمامنا ؟ ! وكيف نتحمل المسئولية تجاهم، بماذا نرد عليهم إذا سألونا عما قلناه عنهم ؟ إن دعاة الواقعية التافهة هم وحدهم الذين يتصورون أن الموتى قد ماتوا، وهم الذين لا يطلبون عندهم شيئا .وربما تطلعنا ـ في ساعات الحسرة والاكتئاب ـ إلى أجيال أخرى تنصفنا بعد موتنا ممن يشوهون أعمالنا ويسيئون إليها . ويدفعنا الشعور بالمخاطر التي تهدد ذاكرة التاريخ إلى القيام بواجبنا وتقديم كل ما في وسعنا المحافظة على معاني الجلال والحقيقة التي ينخر بها وإلقاء الضوء عليها . وإزاء المحاولات المستمرة التي تبذل دون طائل منذ عهد الفراعنة لمحو آثار الماضي ونسيانه وإفساده، يمكننا أن نتصور مدى الرعب الذي أحس به نيتشه عندما تخيل أن من الممكن أن يظهر في المستقبل وحش رهيب يسخر التاريخ بأسره لخدمته، ويعمل على تشويهه، وتزييفه، وتدميره . وإذا كانت العاطفة الصادقة التي تدفع الإنسان للمحافظة على نقاء ذاكرته التاريخية مرتبطة بوجوده الزمني، فإن هذه العاطفة نفسها تصدق على الوجود الأصيل الحميم الذي يحيا في الزمان ويعلم في الوقت نفسه أن التاريخ في مساره الموضوعي ليس هو الحساب أو القضاء الأخير . إن المتعالي وحده هو المرجع الأخير، ولا يمكن لإنسان أو شعب، بل لا يمكن للجنس البشري، أن يستأثر به لنفسه . وقد كان الإعتقاد بأن التاريخ العالمي يمثل القضاء الأخير هو الخطأ الذي وقع

فيه فكر انغلق على نفسه داخل حدود المباطنة (أو المحايثة) . ومع ذلك يصدق على الوجود الحميم في الزمان أن الماضي هو الأساس الذي يستند عليه، وأن تذكر التاريخ واستيعابه هما لبه وجوهره . ولهذا فسوف نحافظ على عاطفتنا نحو التاريخ ما بقينا أحياء، وسنشعر نحوه بعاطفة أكبر إذا عرفنا كيف نتمثل تجارب أولئك الذين حققوا العلو فوق الزمان وتمكنا من استيعاب أفكارهم . هناك، في هذا العلو، لا يكون الموتى أمواتا، بل أحياء حاضرين، وكل ما نفعله الآن معهم؛ كل ما يدور بينهم وبيننا، يتصل اتصالا مشحونا بالأسرار بذلك الحاضر الأبدي الذي اختفى فيه كل صراع ونزاع، لأن الحكم الأخير قد صدر فيه بكل حسم ووضوح .

هنا والآن يتم التحصيل التاريخي واستيعاب معطيات التاريخ وعلى حياتنا الخاصة - عليها وحدها - يعتمد الفلاسفة العظام لكي نردهم إلى الحياة .

ولكننا بهذا لا نكاد نلمس إلا لب المشكلة التي تستحوذ على اهتمامنا، ولا نعبر عما يحدث حقا في أثناء البحث التاريخي بمعناه الحقيقي. فلا بد هنا من العمل المضني، ولابد من تحصيل المعارف الضرورية والمعلومات الممكنة حتى نقترب، في اللحظات المشرقة، من العقول الكبرى، ونبلغ الحاضر الأبدي للتاريخ .

يمكننا إذن أن نصور الصعود التدريجي نحو ما هو جوهري وأساسي في الخطوات التالية :

١ - نذكر في البداية العالم الخارجي : المعرفة التجريبية بالوقائع، والقضايا والأبنية أو السياقات، والتأثرات والتأثيرات . وهذا هو ميدان تاريخ الفلسفة بوصفه علما متخصصا .

٢ - ويأتي بعد ذلك تمييز الأشكال، والصور، والمجاميع الكلية ذات الطابع الشخصي أو النسقي . هنا تبقى المعطيات الواقعية موضوعية خالصة، ترى عن بعد، بنظرة النسر المحيطة الشاملة، كأنها مشاهد متتالية، وتكون رؤية الأعمال الكبرى المؤثرة رؤية باردة غير ملتزمة، وموضوعية ذات مسحة جمالية .

٣ - وأخيرا يأتي دور الاستيعاب، فيبدأ التحاور والجدال مع شخصيات تعد مثلا ونماذج أو خصوما وأعداء . وفي أثناء هذا الاستيعاب يتنبه الإنسان لنفسه ويفهم نفسه . ويتحول الموضوعي البحت إلى دالة على الوجود الحميم . ويصبح الغريب خصوصيا، ويصير الماضي حاضراً، والوقتي العابر أبدية . وتتبدل الملاحظة السلبية فتصبح إعدادا للوجود الحميم الفعال . ومن خلال هذا الاستيعاب عن طريق التواصل الشخصي يصير الإنسان هو نفسه .

والخطوة الثالثة والأخيرة مسألة تخص كل فرد على حدة . أما العرض الموضوعي فيستلزم الخطوتين السابقتين . وإذا كانت تلك الخطوة الثالثة التي تحرك الدفعة وتدل على الهدف تتراجع خلف الخطوتين الأخريين، فإنها لا تستطيع أن تعبر عن نفسها إلا من خلالهما . ولهذا فإن ما ندركه منها بشكل غير إرادي يبقى أمرا مباشراً .

د - النقطة المرجعية ليست وجهة نظر معينة، بل هي الانفتاح على الوجود الواقعي (أي على الحقيقة بوصفها الشامل الأبدي) :

إن إدراك الحقيقة والواقع في تاريخ الفلسفة لا يتم بتطبيق معيار من

الخارج عليه . وهو لا يتم كذلك باللجوء إلى حقيقة جزئية معينة تشغل حيزا من ذلك التاريخ وتطمح مع ذلك إلى السيطرة عليه كله وإصدار حكم القاضي عليه، وباختصار لن نفهم تاريخ الفلسفة إذا سطحناه وأخضعناه لحقيقة معروفة سلفا، وسنخفق أيضا في محاولة فهمه إذا لجأنا إلى نظام كلي شامل للوجود، يعدُّ كل تفلسف سابق مجرد إسهام جزئي فيه، أو إلى معيار التقدم في المعرفة أو تتبع التطورات والتحولات التي طرأت على المشكلات وحلولها - وكذلك لن نفهمه إذا أدرجناه تحت تصنيفات شكلية ومقولات - تقويمية، أو أحلنا جميع أفكاره إلى أفكار نسبية تخضع للتعسف والهوى، -

وسيكون من العبث أيضا أن نحول هذا التاريخ إلى ميدان حرب يُقسَّم فيه المفكرون السابقون إلى خصوم تفكيرنا الخاص وأصدقائه ، -

وأخيرا لن نفهم تاريخ الفلسفة إذا اعتمدنا على التصورات الإجتماعية لمستقبل البشرية في مجموعها، أو ربطناه بغاية مطلوبة أو منفعة يمكن أن تعود على أهداف نسعى إلى تحقيقها في الوقت الحاضر .

كل هذا الذي ذكرناه يمكن أن يستغل في عملية استيعاب التاريخ، كما يمكن أن يكون أداة في يد البحث العلمي، وأن يسمح بإنشاء سياقات معينة. وبهذا يمكن أن تتضح الواقعة التاريخية بفضل إحدى الحقائق التي تفتح أمامي - حتى ولو رفضتها - آفاقا جديدة، وتكشف لي عن إمكانات كامنة فيها . وبهذا أيضا يمثل الجدل المستمر بعدا ثابتا من أبعاد الحوار المتنوع بين الفلاسفة .

غير أن هدفنا النهائي هو الوصول إلى تصور لتاريخ الفلسفة في مجموعه؛ تصور يتغلغل إلى الأعماق وتصلح الأسس التي يقوم عليها لأن تكون نقطة مرجعية يرتبط بها الكل : أريد أن أرى كيف يرتفع الإنسان - في

حياته الزمنية ـ إلى الوعى الباطن بالوجود، وكيف يتوصل إلى اليقين بالمتعالى انطلاقا مما يعرف عن الخليقة، كيف يتخذ هذا اليقين لديه صورة موضوعية فى فكرته عن الله، ومعرفته بالعالم، وتصوره لوجود الإنسان وأحب ـ من خلال تجربتى للإمكانات ـ أن أفتح مغاليق الوجود الأصيل، كما أتوق كذلك ـ وأنا أغوص فيما يقدمه كل مفكر من شئ فريد فى تاريخيته ـ أن أتوصل إلى تأمل الجوهر الذى يحمل كل فكرة جوهرية ويحيط بها إحاطة شاملة .

ثالثا - الخصائص الأساسية لتصور تاريخ الفلسفة تصورا له معناه

الفلسفة بتاريخها، وذلك من خلال تصور كلي يفسر هذا التاريخ في مجموعه، ويتصف بالخصائص التالية :

أ - ينبغي أن يكون تاريخ الفلسفة عالميا .

(١) امتداده في المكان والزمان (تناهي المكان الأرضي وتفرد اللحظة التاريخية) :

تتم اليوم حركة فذة غير مألوفة مهّد لها قرن من الزمان ؛ فقد أصبح الناس على وعي بأن الكرة الأرضية التي يعيشون عليها مكان محدود . وبدأت الشعوب يتعرف بعضها بعضا في مواجهة واقع واحد، وأخذ البشر يشعرون بمستقبلهم ويخططون له، واضعين المكان الأرضي المحدود نصب أعينهم ؛ فلم يعد في إمكان الجغرافي أن يقصر ملاحظاته على مناطق معينة، بل أصبح من واجبه أن يتوسع فيها لتشمل الكوكب كله . ورجل الدولة يجد اليوم لزاما عليه أن يضع في حسابه موازين القوة المؤثرة على مصير الكرة الأرضية قبل أن يتخذ قراراته المهمة ؛ والسياسة العالمية لم تعد فكرا على مستوى القارات فحسب، وإنما تغلغلت في الواقع في وعي الرأي العام ؛ والتاريخ بوجه عام قد أصبح تاريخا عالميا لا مجرد تاريخ غربي مغلق على نفسه على زعم أنه هو تاريخ العالم . بهذه المعاني كلها تغير كذلك تاريخ الفلسفة . فالمفكر يهتم اليوم بالضرورة بكل فكر حقيقي يتم على وجه الأرض. وفي حين يكافح رجل الدولة لتدعيم مجال الواقع وتشكيله ، نجد رجل الفكر يكافح في سبيل الوصول إلى العمق ورحابه الأفق اللذين تتيحهما له أصالة وضعه الإنساني، يؤيده كل المفكرين الحقيقيين ويشدون

أزره حتى يجد نفسه . ولن يشعر الإنسان حقا بأن العالم قد أصبح بيتَه حتى يجتاز كل نقد يتعرض له من أى مكان ويحس أنه قد وسع أفقه وثبَّت خطاه .

إن المكان الأرضى لا يملؤه إلا التاريخ . ونحن لا نبلغ الرؤية العالمية حتى نتغلغل فى أعماق الزمن . ولا يكون الإنسان إنسانا بحق، ولا يفهم نفسه، إلا عن طريق الماضى . فمعرفة التاريخ هى التى تفتح أمامنا العالم على اتساعه، وهى التى تسمح لنا بفهم الوجود الإنسانى فى مجموعه بوصفه وجودنا الخاص . ولهذا فنحن فى حاجة إلى تاريخ عالمى للفلسفة على مستوى البشرية بأسرها .

إننا نأمل، ونحن نتفلسف على مدى التاريخ، أن نكون معاصرين لكل المفكرين الأصلاء، أو نأمل – والأمر سواء – فى أن نجعلهم معاصرين لنا . ونحن نطمح لتوسيع أفق حاضرنا بحيث نعايش تلك اللحظة الفذة التى تمت فيها صحوة الإنسان على وجوده فى العالم، وندرك بأنفسنا أن صحوة الوعى هذه كانت فصلا فريدا متسقا، وأنها قد تمت – من وجهة النظر الكونية الشاملة – فى لحظة خاطفة نسميها التاريخ العالمى . ونحن نتمنى أيضا أن تكون لدينا القدرة الكافية على التحليق فوق قرون من التطور المتصل بحيث تتقلص فى لحظات تبدو فى مجموعها جهدا واحدا نشارك فى كفاحه من أجل الوضوح، والواقع، والأبدية .

ونحن نرجو أخيرا أن نتمكن من الوثوب فى الحاضر الأبدى للوجود؛ هذا الحاضر الذى يتجلى فى كيان الإنسان على تلك الصورة التاريخية .

ونحن نحاول، بقدر ما فى وسعنا، أن ننفذ إلى الأزمنة السحيقة والأماكن الموغلة فى البعد، حريصين على التحرر من كل وجهات النظر التى نجدها

فيها لكى نحتفظ بالمرونة الكافية للمشاركة فى كل واحدة منها . ويظل هدفنا الأخير – ونحن نتغلغل بأرواحنا فى الأبعاد الشاسعة – هو تولى مسئولية وضعنا الخاص فى التاريخ وتحقيقه بمزيد من الحرية والتصميم والوعى، بحيث لا نتخلى عنه إلا بالموت؛ إذ إن الأبدية وحدها هى التى تجعله أمرا نسبياً وهى التى تحفزنا على إطاعة الحقيقة الواحدة .

ب ـ العالمية بوصفها مرآة :

إن النظر إلى الواقع البشرى فى سياق التاريخ العالمى هو الطريق المؤدى إلى الوجود فى تمام حريته ونقائه . فالصورة العالمية وحدها هى المرآة المستوية الصافية التى يمكن أن يرى فيها الإنسان نفسه ويفهم نفسه. وفى هذه المرآة وحدها تتحقق جميع الإمكانات الإنسانية، ويتم إدخال التعديلات الضرورية على الصورة المحدودة المرتبطة بمعرفة الذات . غير أن الحصول على هذه المرآة العالمية ـ التى لا تتوافر أبدا بصورة مكتملة ـ أمر يتوقف على المستقبل ويحتاج إلى المعرفة المحيطة الشاملة، كما أن بحثنا الدائب عنها هو الذى يحفزنا على تفجير كل الحدود وتخطيها . إن الحدود تشدنا إليها بقوة، ولكن الاستثناء الخارق يسطع أمامنا كالمنارة . ومايبدو لأعيننا كأنه أغرب الغرائب يستثير شغفنا ويؤثر علينا عن كثب .

وبعد أن نحبس أنفسنا داخل عالم ثقافى ومتنوع إلى أبعد حد، نجد أنفسنا مندفعين للرجوع إلى الأصل الذى نبع منه . هنالك نعود لاكتشاف الخصائص الأولية للإنسان، ونتفتح على دوافعه الأساسية ومواقفه الجدية . ونعتقد عندئذ أننا نتعرف شيئا ظل خافيا عنا فى كل ثقافة رفيعة، ونحاول أن نلتمسه فى جذور الحضارات الكبرى : عند الإغريق، وعند الشعوب

البدائية . ويدفعنا تعطشنا إلى أصلنا إلى الإمساك بمرآة تعكس كل الأصول الأخرى . إن الجوهر الذى انبثقت منه الفلسفة الحقيقية قد كان ولا يزال كامنا فى أنفسنا منذ عهود بعيدة ممتدة إلى ما قبل التاريخ، دون أن نشعر به فى وقت من الأوقات شعورا واضحا جليا، ولكننا نبدأ فى تعرفه فى التاريخ العالمى . هذا التاريخ العالمى فى مجموعه هو مرآة الوجود الإنسانى التى تكشف عما يكمن فينا من إمكانات، وما حققناه فى الواقع، وما لا يزال راقدا فى أعماقنا . وتاريخ الفلسفة هو أداة استيعاب الفلسفة بصورة عالمية ؛ وهو فى الوقت نفسه مرآة الوجود الإنسانى كما هو مرآة الفلسفة التى نحققها فى أنفسنا .

جـ ـ العالمية فى تعدد الظواهر :

هناك شئ واحد غير محدد – متعلق بالوضع الإنسانى، والوجود ، والعلو ـ يخاطبنا من ثنايا التاريخ العالمى ويشدنا إليه، دون أن نتمكن من الإمساك به بصورة مباشرة . ولهذا نسأل أنفسنا : كيف نتوصل إلى هذا الشئ الواحد من خلال ما هو عالمى، مادمنا لا نطلب هذا الأخير إلا من أجله ؟

إن التفكير الفلسفى – بكل ما يتسم به من التشتت واتساع الرقعة ـ يتجه نحو تفهم الأصيل تفهما حقيقا . ولا بد لهذا السبب أن يكون تاريخ الفلسفة جذريا ؛ فتتبعه جذور الأفكار هو الذى يمكّنه من فهم فروعها . وكلما تقدم هذا البحث اتضح أن الوجود يتجلى فى العالم بصور مختلفة وأساليب متباينة . فهناك عدة لغات أولية تعبر عن الأصول الفلسفية : لدينا بالمعنى الحرفى اللغات الهندو ـ أوروبية واللغات الصينية ، ولدينا بالمعنى المجازى الأشكال الأساسية للمقولات العقلية ورموز الكتابة بالشفرة .

غير أن هذه الأصول الفلسفية المتجاورة ليست منقطعة الصلة فيما بينها؛ فتعدد الأصول يتيح للناس من كل مكان أن يحتكوا بعضهم ببعض عبر جسور التاريخ، وأن يتبادلوا الأفكار ويفهم بعضهم بعضا، وتنشأ بينهم أواصر قرابة تربطهم بالأصل - على الرغم من اختلاف ظواهره -؛ قرابة تجمع بين كل أولئك الذين مروا في حياتهم وفكرهم بتجربة تجلي الوجود، وعرفوا كيف يعبرون عن هذه التجربة وينقلونها إلى غيرهم . والواقع أن كثرة الأصول التاريخية لا تحول دون التواصل بل تجعله أمرا مطلوبا؛ فالحقيقة تتوق دائما إلى التعبير عنها، وتتجه بندائها إلى الآخرين، وتنتظر الجواب منهم، وتضع نفسها منهم موضع الاختبار . والتنافر الشديد بين اللغات المختلفة التى تعبر عن الأصل يدفعهم إلى اللقاء والمواجهة . ويمكن أن يمتد التواصل ليشمل الأرض بأسرها، وذلك بقدر ما يستيقظ الوعي بوحدة البشرية في ضمير كل إنسان، بل يبدو أن كل الحركات العقلية تستمد أهميتها من حتمية كونها مسألة تهم البشرية جمعاء .

إن العالمية هى الاستعداد لهذا التواصل والقدرة عليه . والدولة أو المجتمع الذى يغلق حدوده فى وجه إبداعات المجتمعات الأخرى فى الفكر والعلم والدين والفلسفة والفن أو يحرمها من إبداعاته هو مجتمع أنكر إنسانيته . عندئذ تتصدع الإنسانية، وتفقد القدرة على سماع صوتها وفهم ذاتها . والواقع أن عملية التواصل التى تعبر عن القدرة العالمية على تلقى التأثير الروحى وممارسته عملية ذات مستويات متنوعة ومعانى متعددة .

(١) إننا نفهم ماهية الشئ الجزئى فهما أعمق إذا عرفنا آخر نقارنه به ونضعه في مقابله، بحيث تظهر أوجه التباين بينها . والمقارنة هى التى توجه

الرؤية وتثير التساؤل . وكلما اتسعت آفاق المقارنة اتضحت نقط الالتقاء والافتراق، وظهرت عوامل الاختلاف والاتفاق .

إنني أقارن ما هو خاص بي بما هو غريب عني، وأحاول عن طريق هذه المقارنة أن أنظر إلى أفكاري بأقصى حد ممكن من التجرد . وبهذه المقارنة تتدرب عيني على اكتشاف أنواع التحيز فيما أسلِّم به كأنه أمر بديهيّ . وتتضح هذه التحيزات عندما أقابل بينها وبين ما هو غريب عني . فالفكر الصيني على سبيل المثال يمكنه أن يحررنا، على الرغم من أنه نفسه ظل أسير أفكار مسبقة عن العالم لم يستطع التخلص منها،

بيد أن المقارنة بين ما يجئ مني وما يأتي من مصدر أجنبي عني تقتصر دائما على ما تم إبداعه والتفكير فيه، وما أريد قوله أو تصوره، ولا تنصب أبدا على الأصل . تلك هي حدود المقارنة . فهي تتطلب النظر من الخارج، وتقتضي الوقوف من بعيد . فإذا تعلق الأمر بالوجود الأصيل الحميم أصبحت المقارنة من المحال، وإذا حاول المرء القيام بها أضاع وجوده وفقد صدقه . إنني هنا لا أنظر من الخارج، وإنما ألتمس الأساس التاريخي الذي تقوم عليه إنسانية واحدة شاملة وأنا لا أريد أن أتحول إلى كائن محدود ضيق الأفق، وإنما أحاول - بقبول الوضع التاريخي لوجودي - أن أكون إنسانا ممتدّ الجذور إلى أعماق هذا الوجود، غنيا ممتلئا بمضمونه . وليس يكفيني كذلك أن أميز نفسي عما هو غريب عني، وإنما أطمح إلى استيعابه وتمثله، وأتواصل معه لكي أعارضه وأتحد به في آن واحد؛ فلا أنا أقلده، ولا أنا أنكره، بل أسعى إلى صحبته على الطريق المؤدي إلى قلب التواصل .

(٢) ربما صور لى الظن أنى بالغ هذا كله بالفهم ، فأنا أفهم مالا أحتاج أن أكونه أو أصير إليه . وباستطاعتى أن أفهم أفلاطون دون أن أكون أفلاطون . والفهم يمكننى من مشاركة غيرى فى الموضوعات التى يفكر فيها، والدوافع التى يصدر عنها، والمشاعر التى يحسها، والانفعالات التى يجيش بها وجدانه . والفهم - أو بالأحرى التفهم - أداة صالحة لادراك حركات النفس، والعقل، والوجود . وإذا فهمت غيرى ووجهت جهدى نحو الإنسانية بأسرها فقد صرت عالميا، وشعرت كأنى فى كل مكان فى بيتى .

لكن الأمر فى الواقع ليس كذلك .

فالاعتقاد بأننى أصبحت كل شئ لمجرد أننى فهمت كل شئ لابد أن يلقى ذاتى إلى نقطة اللاوجود والملاحظة الصرف، ويحيل حياتى إلى شئ عرضى لا مطلب له ولا مصلحة فيما يفهمه . كماأن الفهم نفسه يضيق أفقه ويزداد شحوبه كلما قل وجودى أنا نفسى . هنالك يفلت منى الآخر فى الوقت الذى اعتقدت فيه أننى فهمته وأصبحت قادراً على التصرف فيه ، وربما صورت لى معرفتى المزعومة - حين أشبهها تشبيها خاطئا بالمعارف التى تقدمها العلوم الطبيعية - أننى استطيع أن استخلص منها مناهج فعالة وصالحة للتحكم فى الجماهير والسيطرة على شعوب أخرى وأناس آخرين يحيون حياة تاريخية مختلفة عن حياتى .

إن الحد الذى يميز الفهم يتمثل فى أنه لا يكون تأملا موضوعيا خالصا إلا فى مرحلة انتقالية عابرة . فأنا فى النهاية لا أفهم إلا إذا كنت قادرا على أن أكون أنا نفسى . كما أننى لا أتقدم فى الفهم إلا إذا حولته إلى فعل باطن، إلى استيعاب، وحركة أخرى مضادة، وأزمات يتولد عنها وجودى الحميم .

(٣) إن الفهم من خلال التواصل يعنى فى الوقت نفسه أنه صراع . وهو صراع من نوع خاص، لا من أجل القوة بحيث ينتصر طرف على طرف، بل من أجل الحقيقة التى يكتشف فيها الطرفان نفسيهما .

والجدال خاصية أساسية من خصائص التواصل الفلسفى . ولكن الجدال المنحرف أو المجادلة هى التى تصر على أن تنتصر، وأن يكون معها الحق، وأن تستبعد الطرف الآخر وتجعله نسيا منسيا ... إلخ وهى تلجأ فى سبيل ذلك إلى تطبيق مناهج نفسية وحيل تقنية معينة . وكلما وجدنا الجدال يُساء استخدامه بهذا المعنى فى تاريخ الفلسفة كان ذلك دليلا على أن هذا التاريخ قد جانب الحقيقة . غير أن التواصل مع تفكير آخر مختلف يتخذ شكل الصراع، والتساؤل، والاعتراض، والدحض، كما يدفعه إلى أن يضع نفسه موضع السؤال وينصت بأمانة لما يدور فى نفسه .

وهكذا تستقر سكينة الحقيقة وصفاؤها فى هذا الصراع الأخوى الفيّاض بالحب، ويعمل الجدال على تدعيم أواصر المشاركة الروحية الباقية .

(٤) إن التواصل العالمى يعمل بصفة أساسية على توسيع أفق الوجود الإنسانى عن طريق الاستيعاب المتبادل بحيث يكسب طرفا الحوار ويزدادان ثراء . وهو يفتح لهما الطريق إلى أعماق الوضع الإنسانى، ويثبت فى الوقت نفسه انتماءهما إلى جذور التاريخ العالمى .

ولهذا تدل المشاركة فى التاريخ العالمى على تفتح إمكانات الإنسان من هذا الأساس التاريخى هنا والآن، فى هذا الموقف وهذا الزمان .

د ـ العالمية هى الطريق المؤدى إلى الكلية :

تقوم التاريخية الخاصة على أساس تاريخية الكل :

(١) ينبغي التفرقة بين العالمية المشتركة بين الجميع، والكل التاريخي الواحد الذى يشارك فيه كل منا . فالمعرفة الدقيقة الملزمة، وبعض القوانين والمطالب الأخلاقية، والقدرة على التفاهم المتبادل ـ أيا كان نوعه وكانت حدوده ـ كلها أمور عالمية . أما صور الإيمان وأساليبه، وفعل العلو، ورؤية ماهيات الموجودات، فلا تتحقق إلا في الكل التاريخي أو من خلال التاريخ فى كليته .

وينبغي أن يكون تاريخ الفلسفة عالميا: أن يجذب إلى دائرته أغرب الأشياء وأبعدها عنا: أن يقترب من صميم الكل وأساسه، ويلمس ذلك الذى يربط كل إنسان بكل إنسان ـ وليس هذا الرباط مجرد وسط أو مجال عام يجمع بينهم، وإنما هو ذلك ينشئ العلاقة بين جميع الأفكار ويجعلها تتبادل التأثر بصورة حية مباشرة .

إننا نحس بهذا الكل الشامل ينبثق أمامنا كلما استمعنا إلى شئ يكلمنا بصوت يختلف عن صوت "العام" وحده ويزيد عليه . وكذلك نحن نحس بأننا ننجذب ـ بفضل فكرة التواصل العالمي الممكن، وارتباط جميع العبارات بعضها ببعض ـ نحو الحضور الأبدى الذى يحتفظ بوحدته على الرغم من تغير الظواهر وتشتتها . بذلك نجرب الوحدة التى هى أصل الكل وهدفه؛ وهى وحدة المتعالي التي تتخطى كل وسائط التعبير العالمي ووحدة تاريخية العالم والوجود الإنساني .

ومن الخطأ الظن بأن هذه الوحدة يمكن أن توجد في عالمية الوعي بوجه عام، أو في فكرة روح كلي تعبر الحضارات عن بنيته (هيجل)، ويحتل فيه كل شئ مكانه العضوي، وكأن التاريخية بما هي كذلك ليست إلا عنصرا يدخل في تكوين الكل ويمكن معرفته عن طريق هذا الكل المعروف من قبل .

(٢) ذلك أن كلية الواحد التاريخي لا تكون أبدا تحت تصرفنا . فنحن نميل بطبعنا إلى تمثلها - بالإحساس المسبق - في صورة عمومية عالمية أو شكل نوعي ونهائي للتاريخية . ولكن الفكرة المحركة لتاريخ الفلسفة تظل هي الكشف عن أقصى درجة من الوحدة في التفكير وفي الصورة . وهذه الوحدة تتجلى في تفتح العقل والحرص الدائم على التواصل، لا في معرفة تامة منتهية .

ولن نجد الكلية أبدا، لا في العام ولا في حقيقة ندعي أننا قد اكتشفناها في مكان من العالم، وأنها هي الحقيقة الوحيدة التي ينبغي أن يهتدي الناس بها ، أو الوحي الخاص الذي ينبغي أن يلتزم به الجميع .

(٣) إن فكرة الفلسفة العالمية المقبلة فكرة لا مفر منها، ولكنها لن تتحقق في مذاهب ماسخة تتظاهر بأنها عالمية، ولا بالرجوع إلى الرواقية القديمة، ولا في لغة براجماتية (ونفعية وعملية) أنجلوسكسونية، تسمع اليوم في كل مكان من الكرة الأرضية. فالفلسفة العالمية لن تصبح حقيقة إلا بالانفتاح على الكل الذي يتجلى تجليا تاريخيا في انعكاسات النور الأصلي واشعاعاته المتشابكة المتتالية .

إن الفلسفة العالمية المقبلة ستكون بالضرورة هي المكان الذي يزداد فيه وضوح التاريخية النوعية لكل تفكير فلسفي خاص بقدر اتصاله بتاريخية الوجود الإنساني في مجموعه .

وستكون الفلسفة العالمية هي أورجانون (منطق) العقل، والنسق الكامل لجميع إمكانات الفكر. إنها تخلق الانفتاح غير المحدود الفهم، وتمهد الأرض الصالحة لتحقيق التاريخية الخاصة – والمطلقة بغير أن تكون نهائية - لكل إنسان، وتهيئ أنضج صياغة ممكنة للأفكار، وتحرص على أن تكون صورة التاريخ العالمي للفلسفة كلية وتاريخية إلى حد مطلق.

هـ- ينبغي أن يكون تاريخ الفلسفة عيانياً (أو حدسيا)

(١) لا يوجد عيان إلا بما هو جزئي خاص:

لا تتكشف ماهية العمل أو المؤلف حتى يستعاد العالم والموقف الذي أبدع فيه، ويتجدد التفكير في الفكرة التي ألهمته بكل ما تزخر به من معان، وعندئذ تتجلى الفلسفة الخالدة من خلال وضعه التاريخي.

(أ) ينبغي إعادة التفكير في كل ما أنجزه المفكر بمعايشة الموقف الذي وجد نفسه فيه، والظروف والعالم الذي قضى حياته في ظله. ولا غنى عن المعرفة التاريخية بالتفصيلات الدقيقة لكل الموضوعات التي استوحى منها أفكاره، واستمد منها تشبيهاته واستعاراته، وذلك للاقتراب من مضمون تلك الأفكار وإدراك معانيها الدالة ودوافعها ومقاصدها.

(ب) ثم ينبغي أن تدرك الفكرة نفسها في نقائها وتكاملها. فالتغلغل في النص بغية تفسيره تفسيرا شاملا مستقصياً يقتضي التوقف عند أدق التفصيلات، والعناية بتتبع تطوراته وأخص تفريعاته. ولا تتضح الفكرة إلا من خلال عمق مضمونها الموضوعي. ويتعين على من يعيد التفكير في أفكار مؤلف قديم لتبين دلالتها أن يهتم بالموضوع أو المشكلة المطروحة، وأن يفهمها ويطرحها على نفسه كما لو كانت مشكلته الخاصة؛ وبذلك يستخلص

القيم الموضوعية والكامنة فى النص المأثور . ولابد من الفهم النافذ لما يدور حوله النص من الناحية الموضوعية؛ إذ إن الفهم الكامل للنص يشترط أن يطرح القارئ أو الشارح على نفسه المشكلة التى يطرحها النص، أو أن يجعل الموضوع الذى يدور حوله موضوعا خاصا به . عندئذ يمكن أن يتوصل الشارح إلى فهم المؤلف أفضل مما فهم به هذا المؤلف نفسه (وذلك على حسب تعبير كانط) .

(جـ) وأخيرا فإن العيان الفلسفى يتيح إدراك الأبدى فيما هو جزئى ذو صفة تاريخية .

إن الفلسفة الخالدة وكل الأشكال التى تتخذها الأبدية لا يمكن أن تدرك كما هى فى ذاتها، بل تدرك من خلال الظواهر التاريخية . فالأبدى لا يوجد أبدا بصورة مطلقة أو نهائية فى أى شكل من الأشكال الجزئية، وإنما يوجد فى كل مكان وزمان؛ فى كل موجود جزئى، وفى مجموع حركات هذه الموجودات تجاه بعضها . وهو لا يتجلى إلا للعيان الفلسفى الذى ينفذ فى اللانهائى، والذى يحقق العلو على نفسه حين يحقق نفسه، لا فى ذلك النوع من العيان الذى يكتفى بملامسة الظواهر ولا يتجاوز سطوح الأشياء .

(٢) الرؤية العيانية تلجأ إلى النماذج والصور :

يتعرض العيان للضياع فى اللانهائى إذا لم يتشبث بصور تظل على الدوام مؤقتة ونسبية . وكل الروايات التاريخية تُبلور فى صور ما قد كان فى حينه حركة حَيّةً ، وتُوحّد وتثبت وتتم مالم يكن فى الواقع إلا توتراً، وتصدعاً، وتخطيطا غير مكتمل . ولكن العيان لم يكن ليتسنى له، بغير هذه النماذج والصور، أن يصل إلى الثبات والاستقرار، أو يرى نفسه رؤية واضحة، أو يتقدم فى سيره فى الأعماق المضيئة .

صحيح أنه لا توجد صورة صادقة في ذاتها؛ فهي تتوقف على النشاط العياني؛ كما أنها مجرد وسيلة إليها العيان وليست شيئا بلغ ذروة الكمال. ولهذا يجب التفكير من الناحية المنهجية في وضع نماذج واضحة وملموسة، ثم يجب بعد ذلك وبالوضوح نفسه أن نجعلها نسبية، وأن نذيبها ونلقى بها مرة أخرى في تيار الحركة، وذلك بعد أن تكون قد نجحت - ولو للحظة واحدة - في خلق الوهم بالكمال.

(٣) الارتباط بين ملكة العيان والعالمية:

إن الانفتاح على العالمية ليتوه في الفراغ إذا استغنى عن الرؤية العيانية واكتفى بالتعميمات المجردة. كذلك تضل الرؤية العيانية الجزئي في الغموض والاضطراب الذي لا حد له إذا لم تستند إلى العالمية.

إن الكل ينعكس في الجزئي كما ينعكس العالم في قطرة الماء. والمعرفة الكاملة بالجزئي مساوية المعرفة بالكل. لهذا يتعذر الوصول للعالمية الأصيلة بغير الرؤية العيانية العميقة للجزئي، كما أن الطاقة اللازمة للنفاذ في الجزئي تستمد قوتها من رحابه العالمي. ولا تتحقق العالمية إلا بقدر ما تقوم في أساسها على التغلغل في صميم الجزئي.

إن تجميع الدقائق والتفاهات التي لا نهاية لها، وإطلاق التعميمات الفارغة، أمران متلازمان تلازم الرؤية العيانية الخصبة للجزئي والعالمية الغنية بالمعنى والمضمون.

والاستقطاب (أو التقابل الضدي) بين الرؤية العيانية والعالمية هو الذي تتولد عنه المناهج المتنوعة التي تلقي الضوء على تاريخ الفلسفة. ويتحقق هذا على أفضل صورة في المؤلفات التي تعرض لموضوع واحد أو شخصية

واحدة (المونوجرافات) . وهو يستلزم في كل مرة أن نحاول تقديم صورة تخطيطية عامة لتاريخ الفلسفة؛ هذه الصورة التي تكون بحسب الفكرة المقصودة منها أهم شئ ، في حين أنها في الواقع شئ هش وواه إلى أبعد حد . ويرجع هذا إلى أن المفكر الفرد يعجز بطبيعته عن التعمق الحقيقي المطلق إلا في المواضع القليلة النادرة . ولهذا يضطر في بقية الحالات إلى الاكتفاء بالنتائج التي تقدمها له «المونوجرافات»، والقناعة ببعض الحقائق التي يعثر عليها بالصدفة المواتية . ولكن إذا تيسر وجود مفكر تعمق تاريخ الفلسفة تعمقا حقيقياً فينبغي عليه أن يغامر بتقديم لوحة إجمالية عنه، لأن ذلك في الواقع واجب يتعين القيام به مرة بعد مرة . ولو لم تكن لدينا مؤلفات تضم المعرفة الشاملة المحيطة بتاريخ الفلسفة لما كان للمونوجرافات مكان بيننا .

(٤) بهجة العيان الفلسفي

يبلغ الإنسان ذرى الحكمة والبصيرة عندما يتحالف عالم الفكر مع فهمنا للنص فنكتشف بأعيننا ما ينطوي عليه الموضوع (الذي يتناوله هذا النص) من غنى وثراء، ويتضح أمامنا صدق العبارة، وتوافق الأسلوب مع استخدام الكلمات، ونشعر أن هذا كله قد تآلف مع وضوح الوعي المعبر عن نفسه، واتحد مع الدوافع والقوى المبدعة التي اكتسبت لغة تنطق بها، ومع المتعالي الذي يفصح عن نفسه في هذه الرموز والشفرات . عندئذ تتخذ الظاهرة التاريخية العينية شكلا مجازيا يرمز لذلك الذي يعود عوداً أبديا، ذلك الذي يعد فريداً نسيج وحده، والذي يختلف اختلافا جذريا عن أي شكل من الأشكال التي تتصف بالعمومية .

وما أروع السعادة والبهجة التي نشعر بها إذا استطعنا أن نهب أنفسنا لمثل هذا التأمل العياني ! لن نشاهد أحلامنا، بل سنعاين الواقع الحاضر الحي . ولن نكون بصدد بناءات عقلية مصطنعة، بل سنجرب - عبر هذه البناءات التي استعان بها التفسير - ذكريات عن الواقع الذي استعدناه . وسوف يفتح المنهج التجريبي أبوابه لأعجب التجارب قاطبة؛ فكل ما تلقيته من الخارج على هيئة معلومات تاريخية أحفظها في ذاكراتي يصبح كأنه ذاكراتي الخاصة، ويلقي أضواءه الساطعة على ما كنت أعرفه من قبل، وليس هذا تأملا سلبيا، وإنما هو النشوة التي تحلق بوجودي، والأصل الذي ينبع منه نشاط جديد .

وهذا هو الذي يعبر عنه «جوته» في الجزء الثاني من فاوست حين يقول :

أشعر أن الروح الحي تغلغل فيّ،

تتراءى لي الأشكال جليلة،

والتذكارات أجل،

(البيتان رقم ١٧٨٩ و ١٧٩٠)

و - ينبغي أن يكون تاريخ الفلسفة بسيطا .

لو نظرنا إلى تاريخ الفلسفة نظرة خارجية لوجدنا أن مادته لا حد لها ولا نهاية . وعندما يركز هذا التاريخ في كل واحد، يتحول غياب الحد والنهاية إلى تجربة باللانهائية .

وينبغي على تاريخ الفلسفة في مجموعة أن يتوخى البساطة (فدوائر المعارف وحدها هي التي تحرص على تجميع المادة المهمة، أو المادة التي

يمكن أن تصبح مهمة في يوم من الأيام) . كما يجب أن يجتهد تفسير هذا التاريخ في إلقاء الضوء على الفكرة الأساسية، وأن يحرص على البساطة دون تبسيط، ويبرز الجوانب الجوهرية مع العدول عن الجوانب العرضية والثانوية . ولا تتأتى البساطة بلصق الشعارات السريعة، وإجراء التصنيفات السطحية، بل بالنظرة النافذة التي تدرك البسيط وتفطن لإمكانية التطور اللامتناهية الكامنة فيه . وليس تأثر المرء إلى حد الانفعال ، ولا شغفه بتحقيق هذه الغاية أو تلك، دليلا على البساطة، وإنما الدليل عليها هو أن تستولي عليه وتأخذ بمجامع نفسه . وليس البسيط هو ما تفهمه في سهولة ويسر، وإنما هو الذي يساعد على تركيز العقل وتجميع الروح .

ويتحتم على تاريخ الفلسفة بمعناه الحقيقي أن يحاول إدراك الأصول والخصائص الأساسية، بجانب إدراك الوثبات الجديدة والقمم الرفيعة، بحيث يجعلنا نفهم علاقتها بالكل، ونشعر بتعبيرها الأمين عن الواقع . كذلك يتعين عليه أن يتخلى عن الا هتمام بالوفرة في المعلومات التي يسهل الحصول عليها لكي يتمكن من إظهار الثراء الكامن في الأفكار والحقائق التي تملك النفس وتستولي عليها . وينبغي عليه النهاية أن يتوصل إلى عنصرها البسيط الذي يحسم الأمر ويفصل في اتخاذ القرار .

بهذا يمكن لهذا التاريخ - الذي يسير على طريق البحث عن المبادئ الأساسية، وحركات الوعي المطلق ومواقفه الكبرى، والعوالم والأبنية الرئيسية - أن يتحول إلى مدخل إلى الفلسفة . إنه يكشف لنا عن المسار الفلسفي نفسه، وما انتهى إليه خلال صيرورته عبر الظواهر والأشكال التاريخية . ولكنه يكشف عن هذا مسار في بساطته . وهذه البساطة تكشف حضور الفكر، وتحول دون تلاشيه في التجريدات . وهي تبرز من أعماق

الباطن وتحقق فى الحاضر ما لو رأيناه من الخارج لوجدناه يتبدد فى تشتت الآراء وتعددها بغير نهاية .

ز- ينبغى أن يكون تاريخ الفلسفة نفسه فلسفة :

لماذا نشغل أنفسنا بتاريخ الفلسفة ؟

ربما كان الدافع على ذلك هو الفضول : لكى نتعرف تاريخ الأوهام البشرية، أو ربما كان وراءه الاعتقاد لضرورة نفسية واجتماعية مزعومة : لفهم مرحلة متناهية من مراحل التطور الإنسانى، وهى المرحلة السابقة على عصر العلم ، وتتبع سياق الأسباب والمسببات العجيبة التى أدت إلى اكتشاف الصواب من ثنايا الخطأ، وظهور الحق من خلال طوايا الباطل . وربما جاء الاهتمام بتاريخ الفلسفة عن ميل إلى الترف العقلى : فينكبُّ الإنسان على لعبة عقيمة يملأ بها أوقات فراغه، أو عن حذلقة جوفاء تسجل كل ما وقع بحذافيره، وتضع كل ما يمكن أن تطلق عليه صفة الفلسفة فى موسوعة تضم وقائع التاريخ العقلى التى لا حصر لها .

غير أن أمثال هذه الدوافع وما شابهها غير كافية ؛ وهى ترتد فى النهاية إلى نفى الفلسفة وإنكار حقيقتها . إنها تبين أن السبب الكافى للاشتغال بتاريخ الفلسفة لا يمكن إلا أن يكون هو التفلسف أو التأمل الفلسفى نفسه. ولن يكون لهذا الاشتغال معنى إلا إذا انشغلنا بالأسئلة والأجوبة التى نلتقى بها فى تاريخ الفلسفة . وإذا لم نفعل هذا فلن يخرج الأمر عن تحصيل معلومات خارجية عن واقع مضى ولم يعد يعنينا فى شئ . أو ربما لا نخرج - بإنكارنا للفلسفة على هذه الصورة - عن تحقيق بقية من الفلسفة أو فلسفة سلبية تتسلى باللهو الطائش بالأفكار الفلسفية، وتفرغها من معانيها ،

وتعبث مع ذلك بعظام أجسادها الميتة عبث المشعوذين، أو تستخدمها في تعذيب النفس .

ولا معنى لتاريخ الفلسفة إلا بالقياس إلى التفكير الفلسفي نفسه؛ الذي يشعر بانتمائه الأصيل إلى الشخصيات التاريخية المعبرة عنه، ويحرص على تأكيد حياته بمداومة النظر فيها . إننا نريد أن نجد فيه ما يحثنا على التفلسف؛ نريد أن نجرب في الحاضر ما هو بطبيعته أبدي، وإن كان لا يظهر في التاريخ إلا في صور وأشكال جزئية . ونحن نفهم أنفسنا حين نفهم تاريخ الفلسفة، ونستمد الشجاعة من النماذج التي يقدمها لنا . كما أننا نتواضع ونعرف حدودنا عندما نرى أن كل ما هو عظيم قد كتب عليه الفناء والعزلة، وأنه يظل في نهاية المطاف شخصيا وفريدا . ونحن ندخل في حوار باطن مع الماضي، ونمدّ آفاق حاضرنا عبر آلاف من السنين . إن هذه الآلاف من السنين لم تنطو بالنسبة إلينا . فعلى كل واحد منا أن يقرر بنفسه ماذا يبقى منها حيا، وماذا يستحق أن يبعث للحياة، ماذا سيطويه النسيان، أو سيحلق بنا على جناحيه، أو يتركنا في حال من اللامبالاة وعدم الاكتراث .

إن إقبالنا على تاريخ الفلسفة عن رغبة واهتمام هو نفسه نوع من التفلسف . ولابد الآن من توضيح هذا عن كثب :

(١) لن يفهم الفكرة الفلسفية إلا من يقدر على التفلسف . ويعتقد بعض الناس اعتقادا ساذجا أن معرفة اللغة التي كتب بها النص الفلسفي تكفي لفهمه فهما عقليا واضحا، ويأخذون هذه المسألة كأنها أمر بدهيّ . ولكننا نطرح هذا السؤال : وماذا نفهم نحن حقا من فلسفة الماضي؟ إن الإحاطة

بالمؤلفات الموجودة، ومعرفة المضمون العقلي للأفكار المثبته فيها، والإلمام باستدلالاتها الصورية، والقدرة على تحديد التصورات والمفاهيم - كل هذا الذي ذكرناه لا يرقى إلى مستوى الفهم . فالفهم معناه أن نضع أنفسنا في ما نريد فهمه، لنتمكن من إعادة التفكير فيه إنطلاقا من الأصل الذي انبثق عنه؛ تتبع الفكرة العقلية لإدراك الحدس (أو العيان) اللامعقول الذي عبرت عنه ومشاركة المؤلف فيه؛ السماح لما لا يمكن قوله باللغة المباشرة بالتأثير على أنفسنا؛ الإنصات لما أراد المفكر أن يوصله إلينا بطريقة غير مباشرة . مثل هذا الفهم الحقيقي لا يتيسر إلا في حدود معينة، وبشروط ترجع إلى القارئ نفسه الذي يسعى إلى الفهم، وترتبط بحياته العقلية، وموقفه، وواقعه. إن الذي يقدر على طرح السؤال الفلسفي هو الذي يستطيع أن يكتشف الجوانب الفلسفية المهمة في النص . والقاعدة تقول : "لا يدرك الشبيه إلا الشبيه" . ولكن ليس معنى هذا بحال من الأحوال أن نلتمس من النص تأييد رأي أو فكرة تشغلنا . وليس معناه كذلك أن تاريخ الفلسفة «ترسانة» نستخرج منها الأسلحة والحجج التي تبرز تفكيرنا الراهن (وكأن أمر التاريخ في ذاته سواء، أو كأن الحاضر يمكنه أن يستقل بنفسه ويستغني عن أساس يستند عليه) . فالواقع أن الأمر على العكس من ذلك، وأن القارئ الذي يتفلسف بنفسه يستطيع أن يدرك الأفكار الفلسفية ولو كانت مضادة له، غريبة عليه نابعة من أصول أخرى مختلفة عن أصوله تمام الاختلاف : إن المهم في الحقيقة هو التفلسف في حد ذاته، فهو الذي يتيح لي أن أتفلسف مع كل فيلسوف وأن أشارك في كل فلسفة ممكنة . ومع ذلك فثمة حد جديد يقف عقبة أمامنا، ويتصل بما نسميه «المستوى» . فعلى المستوى الذي يستند إليه وجودنا وتفكيرنا يتوقف فهمنا لما هو قريب منا،

أو مضاد لنا وغريب عنا . ومن السهل علينا أن ننفذ ببصرنا إلى المستويات الدنيا ونحيط بها، أما المستوى الذى يرتفع عن مستوانا فيظل عصيا ممتنعا علينا . من أجل هذا يثير فينا التفلسف الأصيل موقفا أساسيا : فنكون على استعداد لتسلق المستوى الأعلى، أو على الأقل لرؤيته والانتباه إلى وجوده، بحيث يصبح بالنسبة إلينا حدا ودافعا يحفزنا على التقدم، ويدلنا على سر لم ينكشف حتى الآن . وهذا الموقف الذى ذكرناه يتطلب القدرة على الإنصات ورد الفعل، والشعور بأننا لم نفهم بعد، وأن علينا أن نبذل الجهد للتوصل إلى الفهم، بحيث يكون هذا الفهم فعلا باطنا تكابده النفس بكل كيانها لا مجرد نظر عقلى .

وينتج عن هذا من ناحية أخرى أن نفقد كل اهتمامنا بالمؤلف الذى اعتقدنا يوما - وهذا أمر نادر - أننا قد أحطنا بتفكيره كله . ذلك لأن مثل هذا المؤلف لن يكون فى نظرنا فيلسوفا، ولن يبقى منه إلا الفكر العقلانى الذى يتعامل مع المفاهيم، ويعرفها، ويوفق بينها، ويتصور أنه قد وضع يده على الكل . بيد أن المفكرين الذين لهم شأن فى تاريخ الفلسفة هم أولئك الذين يكافحون ويصارعون؛ أولئك الذين لا يدعون أن السرّ قد كشف لهم القناع عن وجهه، والذين ندرسهم فلا نتعلم منهم مادة معرفية فحسب، بل يشدوننا فى مجرى الصراع الدائر فى داخلهم؛ ويعينوننا على تجربة دوافعهم ومطامحهم . ولن تكون لدراسة تاريخ الفلسفة أية قيمة ما لم يستمر فيه الكفاح المتصل للوصول إلى الرؤية الفلسفية الخاصة .

لنتمسك إذن بالتواضع ونحن نقبل على هذه الدراسة . فلم يتسن حتى الآن لإنسان واحد أن يطلع على جميع مؤلفات جميع الفلاسفة، أو يعرف كل

اللغات التى تم بها التفلسف معرفة كافية . أضف إلى هذا أن حدود تفلسفنا الخاص هى نفسها التى تحدُّ من قدرتنا على تصور تاريخ الفلسفة وفهم قدامى الفلاسفة . وبهذا فإن هذه القدرة تنمو وتتزايد بمقدار نمو تفكيرنا الخاص واتساع أفقه .

(٢) إن إستيعاب تاريخ الفلسفة متضايف مع التفلسف الشخصى . وليس معنى هذا على الإطلاق أن يوجه هذا التاريخ أو يبنى ويقَوم من وجهة نظر فلسفية محددة؛ لأننا بهذا سننظر إليه من الخارج نظرة غير تاريخية . ولن يكون استيعابنا لتاريخ الفلسفة فلسفيا إلا إذ وفقنا فى الاحتفاظ بوعينا بالشامل، وتمسكنا بفضل هذا الوعى بقدرتنا على الحركة وسط وجهات النظر المتعددة، وحرصنا على الإنفتاح العالمى على كل ما يتسم بالطابع الفلسفى الحق .

من أجل هذا كله تتعذر كتابه تاريخ الفلسفة من وجهة نظر محددة:فليست الفلسفة عبر تاريخها كالوجه الإنسانى الذى يمكننا رؤيته ووصف ملامحه بنظرة واحدة : من حيث مراحل تطوره الموضوعى، وظروفه وشروطه الاجتماعية والنفسية والبشرية ... إلخ . (فكل هذه مناهج بحث مفيدة تتصل بوقائع، وظواهر، وجوانب جزئية مختلفة، دون أن تمس ماهية الفلسفة نفسها) . وليس من سبيل إلى الفلسفة إلا بالتفلسف نفسه ومن داخله : قد يستطيع الإنسان أن ينفذ إليه، ولكنه لن يستطيع أن يحيط به إحاطة شاملة

والنفاذ إلى صميم التفلسف لا يعنى تبنى وجهة نظر محددة، كما أن الاستيعاب التاريخى لا يعنى تطبيق نسق ثابت أو تخطيط مسبق . إن فهم أفكار التراث وفلسفاته بفضل المعرفة المشتركة التى يكفلها «الشامل» هو

الذى يجعلنا قادرين على التواصل الذى تتضح الأصول فى ضوئه . ومن يدرس مؤلفات أحد الفلاسفة السابقين فى إطارها التاريخى، ويلمس أعماقها الدفينة، سيحس هو نفسه بواقعه التاريخى الخاص، وتنكشف له أعماقه التى لا يسبر غورها . والمهم قبل كل شئ هو مدى توغل ذلك الشئ - الذى ينبثق من التاريخ ليوقظنى - فى أعماق الشامل الذى أكونه أنا نفسى. والمهم هو من ينصت فى داخلى وما الذى ينصت إليه . إن التفلسف المشترك لينفذ - عبر التاريخ - فى مجال إنسانيتنا ويكّون التاريخية الواحدة التى يقوم عليها وجودنا بأكمله . والذى يهدينا ويقود خطانا هو وعينا بالأصل الواحد، والمصير الإنسانى المشترك . كذلك فإن تاريخيتى الخاصة وتاريخية المفكر الغريب عنى لا تفصلنا فصلا مطلقا، وإنما تربط بيننا برباط التاريخية المشتركة التى لن نتمكن أبدا من إدراك كنهها أو تحديد شكلها، وإن كان التواصل هو الذى سيجعلنا نشعر بها فى صيرورة الوجود بأسره.

لهذه الأسباب لا توجد حقيقة وحيدة فى صورة وجهة نظر أو نسق محدد. ولا يمكن أن تدعى الحقيقة أنها هى الحصيلة النهائية للمعرفة الراهنة وأن كل معرفة سابقة يجب أن ترتب على أساسها بحيث تكون مجرد إعداد وتمهيد لها .

وليس فى تاريخ الفلسفة كذلك مركز واحد أو نقطة ثابتة ونهائية - كتلك التى يتصورها التفسير المسيحى للتاريخ فى صلب المسيح -، بل هنالك المكان اللانهائى الذى تعبر فيه الحقيقة عن نفسها بأصوات متعددة المعانى، وكل محاولة لتثبيت دائرة المفكرين العظام ستكون أشبه بلاهوت جديد، إن لم تكن نوعا من التعبير الجمالى عن عدم الإحساس بالمسئولية .

لاشك أن المفكرين الكبار يتفوقون علينا تفوقا لا حد له فى عظمتهم وقوة إبداعهم وعمق وجودهم، ولكنهم بشر يشاركوننا المصير نفسه وليسوا آلهة . وإذ كنا ننظر إليهم نظرتنا إلى القدوة والمثل، فليس معنى هذا أن نقلدهم أو نقتفى آثارهم على طريق محدد مرسوم، بل معناه أن نتابعهم فى السير على الدروب الباطنة التى لم تكتشف بعد .

(٢) إن رفض تجميد تاريخ الفلسفة فى مجموعة من الحقائق الموضوعية، القطعية، النهائية، لا يمنع ضرورة اكتسابه شكلا ملائما؛ فلابد له من أن يتخذ شكلا كليا بالنسبة لعصره ولقدرة المفكرين المعاصرين على الفهم . وهذا التصور التاريخى الشامل يسهم فى تحديد شكل التفلسف الحاضر . فإذا تغير التفلسف تغيرت معه طريقة تصور تاريخ الفلسفة واستيعابه .

ومعرفة هذه التغيرات تؤثر حتما على طريقة الاستيعاب . صحيح أن هذا الاستيعاب يلجأ إلى صور ثابتة، ولكنه يحرص على الاحتفاظ بقدرته على الحركة والتغير الممكن . وتنشأ رؤية جديدة لتاريخ الفلسفة عندما يتغير التفكير الفلسفى نفسه فجأة بحيث تبدو الصور التى دأب تاريخ الفلسفة على استخدامها حتى ذلك الحين محرفة أو مشوهة، ويطرح الناس على أنفسهم هذا السؤال : ما الصورة التى يجب أن يتخذها تاريخ الفلسفة فى ظل الظروف والأوضاع الجديدة ؟ كيف نتصوره، على سبيل المثال ، تصورا وجوديا ؟ وكيف نتعرف تفكيرنا الفلسفى الخاص فى تفكير العصور القديمة؟ بل كيف نعرف أن تفكيرنا ـ الذى تصورنا للحظة واحدة أنه جديد كل الجدة ـ ينعكس على صفحة التفكير القديم الموغل فى القدم ؟ كيف نقضى على وهم الجدة بحيث تشف من خلال الثوب التاريخى المعاصر تلك الفلسفة الخالدة التى تربطنا بجميع الفلاسفة السابقين ؟

(٤) إذا كان الاستيعاب الأمثل لتاريخ الفلسفة يقتضى التخلى عن كل وجهة نظر، وإسقاط كل نسق أو تخطيط مسبق، فإن رائدنا فى ذلك لن يكون شيئا قليلا (كأن نقع فى السوقية والفوضى)، بل سيكون كثيرا : سيكون هو الواقع وهو الحقيقة التى نحيا عليها، ونقيس ونحكم، ونقبل ونرفض وفقا لها، بحيث لا نجمد أو نثبت عند معيار موضوعى معين. وسيكون علينا أن نحافظ على رحابة هذا الواقع وعمقه وثراء معانيه كما خبرناه فى تفكيرنا الفلسفى، وتعرفناه فى فلسفات الماضى . وستزداد قدرتنا على الكشف بمقدار قربنا من الواقع .

إن أى محاولة تهدف للوصول إلى معرفة ثابتة - حتى ولو كانت غامضة - بالواقع والحقيقة بمعناها الفلسفى ستكون فى النهاية معرفة غير كافية، وستلجأ إلى التفسير السطحى الذى يبسط كل شئ، سواء فى ذلك أقدمت المنفعة أم جعلت الصدارة للدقة اليقينية الملزمة . وسترجع بوجه خاص إلى المعرفة التجريبية والموضوعية فى علم الإجتماع، وعلم النفس، وعلم الحياة (وعندئذ تصبح الفلسفة وظيفة للحياة، ويستوى فى ذلك أن تمد الناس بالأوهام الضرورية وتحجب عنهم العيوب والشرور، أو أن تصبح نوعا من العلاج النفسى أو قوة دافعة على الانطلاق)، أو ترد إلى الوضوح العلمى للوعى بوجه عام، أو عالم الروح المبدع للأفكار، أو إلى معرفة الله والوحى، أو إلى الأخلاقية التى تضع المثل العليا وتشرع قواعد السلوك . لا شك أن كل هذه الاتجاهات تحتوى على جزء من الحقيقة . ولكن التفسير الذى يستوعب تاريخ الفسفة بأكمله ينبغى عليه أن يجعل تعدد أبعاد حقيقة فعلية تتمثل فى تشابكها اللانهائى وحركتها المتصلة (ولا تجعل منها مجموعا

مركبا من عناصر بسيطة)، كما ينبغي عليه ألا يهمل المعطيات المباشرة الملموسة (كالمواقف الاجتماعية والأمراض العقلية ... إلخ) بل يقبلها على ما هي عليه، ويسجلها ويحدد أهميتها، دون أن يتجاهل الجوانب الخيالية العجيبة، بل يحاول جهده أن يكتشفها ويستخلص منها مضمونا واقعيا . غير أن تعدد التفسيرات على هذه الصورة أمر يتهدد التشتت والتفتت فأين نجد المركز ؟ أين نعثر على الواحد والكل الذى يتعلق به كل شئ ويرجع إليه كل تفسير ؟ إنه تكشف الوجود فى الإنسان؛ فمن خلال جميع أشكال الشامل - الذى يكون هو نفسه ، ويعرف فيه نفسه بوصفه وجودا يستشرف العالى - يحقق الإنسان ما يدرك أنه وجوده الأبدى تحقيقا تاريخيا، بحيث يرتبط وجوده بالمعرفة التى يحصلها ويصبحان شيئا واحدا .

(٥) إذا كان «الشامل» هو الأصل فى كل محاولة لاستيعاب تاريخ الفلسفة، وهو الموضوع الذى لا سبيل للوصول إليها، فإن هذا الاستيعاب يتم بطريقة عينية ومحددة من خلال موضوعية المعطى فى الواقع، أى من خلال دلالته، وتخطيطه، ومشروعه، والهدف منه ... إلخ . وينظر مؤرخ الفلسفة فيرى أمامه المجال الشاسع الذى تتراكم فيه مواد لا حياة فيها . ويبدأ بفرز هذه المواد على مستوى الوقائع ووضعها فى غربال النقد العلمى. والحقيقة أن «الشامل» هو المعنى والواقع فى آن واحد؛ وكلاهما لا يفهم إلا بطريقة غير مباشرة فى شئ اتخذ صورة موضوعية محددة . وعلينا أن نتحسس حركات الشامل من خلال الوقائع . ولهذا ينبغى البدء بفحص الوقائع وتمحيصها التأكد مما حدث فى الواقع . ثم تأتى لحظة الإنصات والاستبار واستكناه حقيقة ما كان .

بهذا ينشق الواقع اللحظة إلى واقع تجريبي وآخر جوهري . ونلاحظ شيئا يتحقق بأعمق ما للتحقق من معنى . ولكنه يبقى معزولا . معدوم الأثر، ويسقط في النسيان . ومن طبيعة الذروة العالية أن تتخذ محاولة الاقتراب منها في تاريخ الفلسفة هذا الطابع المؤقت، فليس من الممكن أن تثبتها في صميم الأصل ، بل يتحتم محاصرتها والدوران حولها من الخارج ـ ربما يستطيع المؤرخ أن ينفذ إليها بتفسيره، ولكن يستحيل عليه الإحاطة بها . وأسباب تأثيرها أو عدم تأثيرها على مجال الواقع لا تكمن فيها هي وحدها، وإنما ترجع كذلك إلى مواقف جزئية وشروط خارجية ـ بحيث إن التفسيرات التجريبية التي تقدم لها لا تكون أبدا تفسيرات نهائية شاملة .

وعمليات التحريف والتعديل التي تتعرض لها «الذروة» وتجعلها تتحول إلى أشكال تساعد على إنتشارها وإتساع نطاق تأثيرها عمليات ملازمة لطبيعتها، ولكنها ليست قوانين مطلقة بغير استثناء : فهي تلقي الضوء على النتائج، ولكنها لا توضح الجوهر نفسه .

إن تاريخ الفلسفة بمعناه الحقيقي هو حركة صيرورة التفلسف الذي ندركه عندما نقترب منه لمحاولة فهمه، ونتأمل عالمه، ونتدبر نتائجه، ولكن أصول هذا التفلسف هي الحد الذي ينطلق منه كل شيء، ويتجه إليه كل شيء، وإن كان من المحال أن تصبح موضوعا أو واقعا يمكن بيانه بطريقة موضوعية محددة، وأكثر تفسيرات تاريخ الفلسفة حظا من التفلسف هي تلك التي تمكننا من الإحساس بالذرى، والأصول التي يتوقف عليها كل شيء، وتساعدنا على ألا نفقد علاقتنا معها، وأن نبقى على صلة مستمرة بها .

بهذا يمكن أن يتحول البحث في تاريخ الفلسفة في نهاية الأمر إلى مصدر تأثير وفاعلية فلسفية متجددة؛ فلا يستبعد أن ينطوي المجال الفسيح

الذى تكدس فيه أنقاض المواد والمعلومات التى يخيم عليها الموت ـ على بذور خفية يمكن أن تبعث إلى الحياة أو إن تدب فيها الحياة لأول مرة، وذلك إذا استطعنا أن نعثر عليها، ونتعرفها، ونعيد غرسها مرة أخرى . لقد كان هنا شئ لم يسمع له صدى، وهو ينتظر من يستخرجه من النصوص ويفسره . وعندئذ يظهر النور وتزدهر فيه الحياة . ولا يندر فى التاريخ أن تعثر على حركات جديدة انبثقت من معطيات أو «لقى» تاريخيه تم الكشف عنها؛ فقد تعلم الإنسان كيف يقرأ نصا ويفك رموزه، بعد أن ظل قرونا طويلة ضحية عدم الفهم أو سوئه .

(٦) إن مؤرخ الفلسفة يجد أمامه فرصة إختيار المفكرين الذين يمكنه أن يرتبط بهم ويتخذهم قدوة أو يعدهم على العكس أضدادا له . وهناك تنفسح أمامه طرق ودروب غير مطروقة يكون حراً فى أن يسير فيها أو يتجنبها . كذلك فإن وضوح اختياره هو الذى يلقى الضوء على ميوله ودوافعه .

لهذه الأسباب كلها تكون دراسة تاريخ الفلسفة دراسة فلسفية وينبغى أن يكون التاريخ الصحيح للفلسفة مدخلا إلى صميم الفلسفة نفسها، كما يتحتم أن يؤدى الاشتغال به إلى تعميق التفكير الفلسفى .

* * * * * * *

تـــمّ بحمـــد اللـــه

(فهرست)

الصفحة

أعمال أخرى للدكتور عبدالغفار مكاوى

١ ـ فن الأدب

أ ـ مسرحيات :

- **من قتل الطفل ؟** (مع مسرحية المرحوم) ـ القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سلسلة مختارات ، ١٩٨٤ ,
- **الليل والجبل** (ثلاث مسرحيات : الليل والجبل / البطل / الحلم) ـ القاهرة ، دار الهلال ، روايات الهلال ، أغسطس ١٩٨٥ ,
- **زائر من الجنة** (سبع مسرحيات : زائر من الجنة / الانتهازيون لايدخلون الجنة / الجراد / الموت والمدينة / ثوب الامبراطور / المرآة / الكنز) القاهرة ، هيئة الكتاب ، سلسلة الإبداع العربى (المسرح) ١٩٨٥ ,
- **بشر الحافى يخرج من الجحيم** (مع مسرحية الكلاب تنبح القمر)، القاهرة هيئة الكتاب ، سلسلة المسرح العربى ، ١٩٨٦ ,
- **دموع أوديب** (بكائية مسرحية ، ضمن كتاب بكائيات ـ ست دمعات على نفس عربية) القاهرة ، هيئة الكتاب ، ١٩٨٧ ,
- **القيصر الأصفر ومسرحيات أخرى شرقية** (القيصر الأصفر / الطفل والفراشة / السيد والعبد / أبدا لن تسقط أور) ـ القاهرة ، دار الهلال ، كتاب الهلال ، عدد يونية ١٩٨٩ ,
- **هو الذى طغى ـ محاكمة جلجاميش** : القاهرة ، كتاب الهلال ، العدد ٤٩٤ فبراير ١٩٩٢ ,

ب ـ مجموعات قصصية :

- **ابن السلطان** ـ القاهرة ، دار المعارف ، سلسلة اقرأ ١٩٦٧

ـ [illegible] الطاهرة ـ القاهرة ، [illegible] ١٩٦٦

ـ الحصان الأخضر يموت على شوارع الأسفلت ـ القاهرة ، دار المعارف .

جـ ـ دراسات أدبية :

ـ سافو ـ شاعرة الحب والجمال عند اليونان ـ القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٦ .

ـ البلد البعيد (دراسات في الأدب الأوربي الحديث والمعاصر) : القاهرة ، دار الكاتب العربي ١٩٧٦ .

ـ التعبيرية . صرخة احتجاج في الشعر والقصة والمسرح . القاهرة ، هيئة الكتاب ، المكتبة الثقافة ، ١٩٧١ .

ـ ثورة الشعر الحديث ، من بودلير الى العصر الحاضر (في جزأين) القاهرة ، هيئة الكتاب ، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤ .

ـ هلدرلين ـ القاهرة ، دار المعارف ، سلسلة نوابغ الفكر الغربي ١٩٧٤

ـ المسرح الملحمي ـ القاهرة ، دار المعارف ، سلسلة كتابك ، ١٩٧٧ ـ

لحن الحرية والصمت (الشعر الألماني بعد الحرب العالمية الثانية) القاهرة ، هيئة الكتاب ، سلسلة المكتبة الثقافية ، ١٩٧٤ .

. النور والفراشة (زهرات من بستان الديوان الشرقي لجوته ، مع رؤيته للأدب العربي وأدب الفرس) القاهرة ، دار المعارف ، سلسلة أقرأ ، فبراير ١٩٧٩ .

المسرح التعبيري . القاهرة ، هيئة الكتاب ، سلسلة الدراسات الأدبية ، ١٩٨٤ .

- **قصيدة وصورة** ـ الشعر والتصوير عبر العصور ـ الكويت ـ سلسلة عالم المعرفة ، عدد نوفمبر ١٩٨٧ .

- **شعر وفكر** ـ دراسات في الأدب والفلسفة (تحت الطبع) ـ القاهرة ، هيئة الكتاب .

- **جذور الاستبداد** ـ قراءة في الحكمة البابلية ـ الكويت ـ سلسلة عالم المعرفة (تحت الطبع)

د ـ ترجمات :

- **جوته** : توركواتو تاسو (مسرحية) ـ القاهرة ، دار الكاتب العربى المسرح العالمى ، ١٩٦٦ .

- **جوته** : الأقصوصة والحكاية ـ القاهرة ، دار المعارف ، سلسلة إقرأ ١٩٦٦ .

- **بشنر** : الأعمال المسرحية الكاملة لجورج بشنر ـ القاهرة ، هيئة الكتاب ، سلسلة مسرحيات مختارة ، ١٩٧٩ (الطبعة الثانية ١٩٩٢)

- **برشت** (برتولد) : قصائد من برشت ـ القاهرة ، دار الكاتب العربى ، ١٩٦٧.

- **برشت** (بوتولد) : الاستثناء والقاعدة ، محاكمة لوكوللوس ، القاهرة مسرحيات عالمية ، ١٨٦٨.

- **برشت** (برتولد):السيد بونتيلا وتابعه ماتي ـ القاهرة ، دار الكاتب العربي ، سلسلة مسرحيات عالمية ، ١٩٦٨ .

- **برشت** (برتولد) : أوبرا ماهوجوني (ترجمة شعرية) ـ تحت الطبع ـ دار الهلال

- **برشت** (برتولد) : بعل (ضمن كتاب : المسرح التعبيرى)

- **ملحمة جلجاميش** : (عن الترجمه الالمانية مع مقدمة وتعليقات وشروح) مراجعة على الأكدية للدكتور عوني عبدالرؤف (تحت الطبع - جامعة الكويت)

هـ - مراجعات :

- **جورج لوكاتش** ، دراسات في الواقعية الأوربية - ترجمة أمير اسكندر - القاهرة ، هيئة الكتاب ، ١٩٧٥
- **ماكس فريش** ، سور الصين - الكويت ، سلسلة المسرح العالمي (ترجمة سمير التنداوي) ، ١٩٧٣
- **بيتر فايس** ، ماراصاد - ترجمة يسري خميس ، القاهرة ، سلسلة مسرحيات عالمية ١٩٧٣ .
- جوته ، نزوة العاشق والشركاء ، ترجمة مصطفى ماهر - القاهرة ، سلسلة المسرح العالمي ، ١٩٦٩ .
- **بول كلوديل** ، إقتسام الظهيرة - ترجمة ومراجعة بالاشتراك مع محمود قاسم - (تحت الطبع بسلسة المسرح العالمي ، الكويت) .
- **كاتارينامومسن** ، جوته والعالم العربي - ترجمة عدنان عباس - سلسلة عالم المعرفة / الكويت (تحت الطبع)

٢ - في الفلسفة :

أ - **ألبير كامي** . محاولة لدراسة فكره الفلسفي - القاهرة ، دار المعارف ، سلسلة الدراسات الفلسفية ، ١٩٦٤ .

- **مدرسة الحكمة دراسات فلسفية**(القاهرة ، دار الكاتب العربي)، ١٩٦٧ .
- **نداء الحقيقة** (دراسة عن الفيلسوف الألماني هَيْدِجَرْ) : القاهرة ، دار الثقافة ، ١٩٧٧ .

- **لم الفلسفة ؟** (مع لوحة زمنية بمعالم تاريخ الفلسفة) . الإسكندرية ، منشأة المعارف ، ١٩٨١

- **الحكماء السبعة** ـ القاهرة ، هيئة الكتاب ، ١٩٩٠ (فى لوحات مسرحية)

- **المنقذ** ـ قراءة لقلب أفلاطون ـ القاهرة ، كتاب الهلال ، أغسطس ١٩٨٧

- **الأزمة أم الابداع** ـ محاولة لتفسير الابداع الفلسفى ـ بحث نشر فى مجلة "فصول" ـ القاهرة ، يناير ١٩٩٢ ،)

- **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت** ـ تمهيد وتعقيب نقدى حوليات كلية الآداب ـ جامعة الكويت) ١٩٩٣

- **جلجامش وجذور الطغيان** - المجلة العربية للعلوم الإنسانية ، الكويت - ١٩٩٣

- **الفلسفة والمستقبل** ـ المجلة العربية للعلوم الإنسانية الكويت ١٩٩٢

ب ـ ترجمات :

- **ليبنتز، المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الالهى** ـ القاهرة، دار الثقافة ، ١٩٧٤ ,

- **كانط ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** ـ القاهرة ، دار الكتاب العربى ـ سلسلة المكتبة العربية ، ١٩٦٥ ، (مراجعة الدكتور عبدالرحمن بدوى)

- **لاو - تزو، تاو - تى - كنج** (كتاب الطريق والفضيلة) القاهرة ، مؤسسة سجل العرب ، سلسلة الألف كتاب ، ١٩٦٦ .

- **شتروفه (فولفجانج)** ، فلسفة العلو (الترانسندانس) القاهرة ، مكتبة الشباب ١٩٧٥ ,

- **أفلاطون** ، الرسالة السابعة (ضمن كتاب : المنقذ ، قراءة لقلب أفلاطون) - القاهرة ، كتاب الهلال ، أغسطس ١٩٨٧ .

- **أرسطو** ، دعوة للفلسفة (بروتريبتيقوس) - القاهرة ، هيئة الكتاب ، سلسلة النصوص الفلسفية ، ١٩٨٧

- **مارتن هيدجر** ، نظرية أفلاطون عن الحقيقة ، ماهية الحقيقة ، أليثيا - ثلاث نصوص ضمن الكتاب السابق الذكر : نداء الحقيقة - القاهرة ، دار الثقافة . ١٩٧٠ .

جـ - مراجعات :

- **لودفيج فتجنشتين** ، بحوث فلسفية - ترجمة عن الإنجليزية المرحوم الدكتور عزمي إسلام ، مراجعة على الأصل الألماني مع مقدمة طويلة - الكويت ، مطبوعات جامعة الكويت ١٩٩٠ .

- **ديانات العالم** ، تحرير جوفري باريندر ، ترجمة الدكتور إمام عبدالفتاح إمام ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت / عدد شهر مايو ١٩٩٣

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية

٩٤/٧٨٠٩